目次

緒論

印度哲學史綱

緒論

一 印度哲學底特質

在讚歌底旋律裏織成功底印度哲學，雖然豐富而且複雜，然而行把他一貫底特質，就是拿徹底解決怎樣纔能夠安心立命底宗教的問題，做終極目的。因而在印度，哲學和宗教，完全不可分。除掉特殊底順世派，所有哲學底學派，同時是宗教底教團。換句話說：就是古代印度，元來沒有哲學，只有宗教，他們固然不是沒有詩歌、文學，不是沒有音樂、技術，不是沒有數學、星學、醫術、法律。然而這些科學、技術，沒有一種和宗教沒有關係。他們底研究他，也只因爲這個。他們底講究哲學，實在也和這個相同，起於考究眞神究竟是甚麼東西，終於得涅槃寂靜底境地。就是他們有時也不是不講究哲學，然而不是爲組織哲學體系講究他，只爲便於宗教之用。宗教是他們底終極目的，哲學只是他底手段。因此，印度哲學，都和宗教有密切的關係，差不多不可以和他相離。這是因爲印度古代底宗教，固然都拿解脫涅槃做目的，然而他底手段，多半在依知力底作用，破現世底迷見。而他底宗教說，又必定拿哲學的世界觀

做基本。因此，印度古代底宗教，一面是宗教，同時另一面又可以作哲學觀察。加之，他底哲學的部分，不像基督教哲學，止是宗教底奴婢，而是構成宗教底不可缺的要素。像這樣，印度人，由來想解脫，求涅槃；所以勢必又以思辨考察爲事，不喜歡像西洋人對於自然現象底科學的研究。於是偶然論到自然現象，他底言論，極其怪誕。然而到他底精神的思索，時時辨析毫髮，窮極微眇，叫近世底西洋哲學，不無瞠乎其後。

總之，印度哲學底一般的特質，是拿思想和生活一致做理想。換句話說：就是印度底哲學，都是拿確立活人生觀做目的而生起的。從純粹科學的或者哲學的（認識論的、形而上學的）興味自身發生的，極其稀少。然而他底理想生活，實在是永遠生活。因而他底思想，一概富於實踐的尤其是宗教的彩色。像這樣，印度思想一概拿實踐做目標，然而斷不單是確立感情的信仰或者實行的規定。他底宗教說，又無不拿哲學說做根據去樹立。因而把宗教和哲學，連結到不可分離。然而理想生活底基調，又實在底神秘，不能夠在外面底觀測求他。在內面觀察思維，纔能夠到達。因而內觀法，就是所謂禪定或者瑜伽，是眞正的探求眞理底方法；因而他底題目，也次第專注在攻究自我問題；以爲捕捉自我底眞相，即所以把握把所有問題解決底關鍵。到這個地方，印度哲學諸派，步調都齊一。把自我或者心，看做觀察宇宙底支點又通路，至遲也是奧義書以降貫通印度所有思想體系底立場。連標榜無我論底佛教，畢竟也沒有漏出這個例子。而這個自我論，他底內容，總之是被時間空間所限制的差別的現象的自我，他底眞相，不外乎自性清淨常住不變無差別無屬性底靈體，而脫離現實底憂悲苦惱，把自我放在絕對自由底安樂境；換句話說：就是實現眞實的自我，是印度哲學底終極目的。所以在印度，理論和實際，宗教和哲學，自始一體不離。離開

宗教，另外沒有哲學。

二　印度文化概觀

要研究印度底哲學，不可不先知道他底民族和他底文化。印度底文化，在西元前大約二千年，從西北底一角起，漸次東遷，更南下，到西元後大約一千年。這個差不多緜亘三千年之久底文化，實在是印度所特有，在世界文化史上，占領一個至要的位置。其後蒙古民族侵入，把古代文化一概破壞，印度文化，於是劃一大期限。文化史家，把這個緜亘三千年有光彩有特色底古代文化，分劃做五個時期。就是：

(一)吠陀時代

(二)淨行書時代

(三)教學勃興時代

(四)佛教時代

(五)富蘭那時代

第一吠陀時代，又可以叫他做五河地方時代。開拓印度文化的，不消說是印度阿利安(Aryan)民族。這個民族，原來和現在底歐洲人古代底波斯人同族，起初共住在中央亞細亞，西元前大約二千年光景，被世界人種移動

底風潮所動，從他底故鄉，移住印度底西北角。印度是位置在亞細亞南端底半島，北部有世界第一高山喜馬拉雅（雪山）山脈，經南底一角，承印度洋底淼茫無際的煙波，四面被山海所圍繞，所謂三垂大海，北背雪山（西域記）；和其他底國土，全然隔離。他底地勢，自然分做四區。叫他做信度河平原，恆河平原，雪山山地，南部高原。信度河平原，土地肥沃，生產豐富。阿利安民族，先定住在信度河底上游五河地方。印度最古底文學世界無比底寶典讚誦明論（理具吠陀），就是這個時代這個地方底偉大的產物，因此，婆羅門把這個地方叫做梵詩人地方。印度底文化在這個地方開始。印度底國名，也原來是從這個河名信度所轉。在這個時期，他們爲奪取先住民族就是土人底領域而大戰，他們當時已經分做許多的部落，擁戴酋長，構成強固的農牧社會。所以在平時，耕種自己底田地，擁有大畜羣底酋長在戰時，防衛自己底村落，侵略土人底領域；往往向軍神奉獻元氣橫溢的讚歌。

他們在沒有進入印度底時候，已經有一定的文化。已經脫離雜婚，到達家族單位，父親是家族之長。就是吠陀社會底基本，是家長制度底家族。

他們底宗教，以崇拜自然爲主。像天空，像日，像風雨、雷電；沒有一種不是他們信仰底對象。他們把這些天然物體和自然現象神格化，讚歎渴仰他。當時殿堂神像，都還沒有。家長都在各自底家庭，燃聖火，灌牛乳，獻米麥，供勤物，奉神酒；去祈願現世底幸福，和家族底繁榮。

部落底支配狀態，是君主制度。酋長都是王。王之外，有替代他執行儀式善唱讚歌底職業的僧侶，就是司祭者；叫他做婆羅門。然而還沒有種姓底區別。假如有，就只分自己民族和土人。職業也沒有區別。就是當時底社會，還沒

有牛婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅等世襲的階級。平時底職業，牧畜占第一位。其次是農業，工業也很發達，商業還不過是拿牝牛做金錢上底標準，交換物品。這個時期，以西元前二千年開始，綿亘到一千四百年光景。

第二淨行書時代，又可以叫他做中央時代。在這個時代，印度民族，屢次戰勝土人底結果；乘戰勝底餘威，從五河地方，漸次東遷到東南恆河平原地方，建設許多的國家。像在當時底敍事詩當中所見，有拘盧（Kuru），般遮羅（Pañchala），拘薩羅（Kośala），迦尸（Kāśi），毗提訶（Videha）等族。恆河河畔，是印度底心髓。許多歷史上底活動，起在這個地方。因此，婆羅門把他叫做中央地方，也叫他做婆羅門國。盤踞在五河地方，大平原也看不見，海也不知道底他們；來到這個地方，看見一片汪洋，貫穿千里底綠野，比信度河雄大底恆河；接觸曠遠縣邈底大平原，眼界次第廣闊。生活狀態，心的活動，都起大變化。在五河地方所成，有元氣底讚歌；起初用華美的儀式裝飾，過後被煩瑣的儀式壓倒。結果，產生婆羅門底一階級。剎帝利也和他相對，構成一階級。漸次生世襲的四姓制度。所謂四姓，是：一婆羅門，是拿司祭做世職底僧侶，占最上位。二剎帝利，是王侯武士，掌軍國之事，次之。三吠舍，是從事農工商等實業底庶民階級，又次之。四首陀羅，是被征服底土人，從事屠殺底賤業，最低。婆羅門依四姓制度，確立社會組織。又定四時期制，把個人一生底生活，分劃做四期；規定各修行期底服務，提示上三姓尤其是婆羅門生活底理想的歷程。所謂四期，是：一淨行期，是少年時代底學生生活。到達一定的年齡，（婆羅門底子弟，在從八歲到十六歲之間。剎帝利，在從十一歲到二十二歲之間。吠舍，在從十二歲到二十四歲之間。）出家；就師，學習吠陀。經過規定底年限（十二年間，二十四年間，三十六年間，或者四十八年間，）學業成就，歸家。二家居期是中年時代底在家生活，結婚，

生子；盡家長底義務。三林棲期，是壯年時代底出家生活。完了家居期底義務，隱居高地底森林，行種種苦行，又仕禪定思惟。四遊世期，是老年時代底遊行生活。完了修行，身心清淨；由思索得安心立命；沒有一定的住所，遍歷四方。像這樣，婆羅門定四姓；自己占最上位。分四期，以理想的生活自任。反過來，其他底三姓，被放置在婆羅門之下；尤其是像首陀羅，被稱呼做賤民、蠻民等類，很受輕蔑。對於其他底三姓，叫做再生族（依宗教的生活，獲得新生命底高等民族）；光是首陀羅，叫做一生族；禁止入宗教的生活，又禁誦吠陀。到這個時代底末期，疲倦於婆羅門所制定底無意義的儀式之餘，興擧的剎帝利，抱新思想，放論眞理、靈魂、世界等大問題。結果，著名的奧義書出現。儘管剎帝利像這樣努力，婆羅門依然掌握至上的實權。然而到次期，喚起各派哲學，從事宗教革新底遠因；實在胚胎在這裏。這個時期底大業，是確定婆羅門教，完成儀式制度以及和他關聯底神學哲學。集錄四吠陀，編纂淨行書，奧義書，製作摩訶婆羅多（mahā-bhārata）大敍事詩，也都是這個時期。農工商等，不消說，比前一期成就良好的發達。

雖然，從一方面說，這個時期，是各種族爭鬭底時代。印度阿利安底各種族，已經把土人征服。散在恆河兩岸互相對峙底他們，興髀肉復生之歎。動輒彼此相互之間，起大戰爭。像大敍事詩摩訶婆羅多詩篇，就是這般現象底反映。這個時期，以西元前一千四百年開始，綿亙到一千年光景。

第三教學勃興時代，又可以叫他做全印時代。印度阿利安民族，沿恆河流域，向東南前進，西元前一千年光景，到達恆河河口。更從恆河河口南進，西元前五百年光景，於是蔓延到從南部高原到錫蘭島。和摩訶婆羅多相並，稱爲印度兩大敍事詩底羅摩衍那（Rāmāyana）；無疑，是這個南進底反映。這個時代，征服全印度，編纂經書，大成

六吠陀分，組織各派哲學；政治上，文學上，都是在印度文化史當中最有光彩底時期，印度文化底光華，輝映全印度。然而婆羅門種弄權，弊害也很大，所以從剎帝利種，勃興佛教，婆羅門種，大受打擊；又從賤種當中，有大王出現，覆滅王族，征服四方。

先從政治的方面底發展看，在前代底末期纔知名底中印度摩揭陀，到這個時代，國勢大張，做政治文學底中心。佛教生在這個國家，拿摩揭陀做中心，統一北印度，建立孔雀王朝底月護大王；也起在這個國家。又南印度有案達羅王國勃興，也是政治文學底一個中心，雄視他方，有時也和摩揭陀文化對抗，極南也與古代底達羅毗荼(Dravidian)文化接觸，有新奇的三個國家崛起。

其次，從文學的方面底發展看，編纂經書，是這個時代底風潮，儀式、音韻、文法、辭書、法律等類；以及其他各種教學，都用經書底形式編成在那裏頭，尤其可以注目的，是耶須迦(Yāska)底辭典，波膩尼(Pāṇini)底文典。

其次從哲學的方面發展看，當時許多的學派，鬱然競起。然而尤其影響到後世的，以數論哲學爲最。釋迦牟尼佛，也在這個時代出現，建立偉大的佛教哲學。這個時期，以西元前一千年開始，綿亙到三百二十年光景，月護大王統一北印度全部底時期。

第四佛教時代，就是印度文化底革新時代。這個時代，實在是印度佛教底黃金時代。摩揭陀，有阿育(阿輸迦Aśoka無憂)王出現。對於佛教，以國教待遇。阿育王是月護底孫子，繼承摩揭陀國底王統，統治廣大的版圖之外；還增加許多的新領土，建設包含中北西三印度同現今底阿富汗(Afghanistan)，俾路芝(Baluchistan)地

方底一大帝國，治績大舉，實現轉輪聖王底理想。他在首都波吒釐子（華氏）城，遴選學德兼備底僧衆一千人，結集三藏，確定佛教底聖典。結集底第二年，爲把佛教廣宣傳到印度內外，派遣末闡提等大德，到罽賓（迦濕彌羅）健陀羅等地，弘布佛教。就中王子摩哂陀（Mahinda）王女僧伽蜜多（Sanghamitta）等，入錫蘭（師子國）；開所謂南方佛教底端緒。錫蘭底三藏同他底釋論，是比較的誠實保存原始佛教底無上寶藏。阿育王又屢次發布慈悲深厚底勅令，把他彫刻在岩面，洞窟，又石柱；差不多縣亙全印度。

其後，南印度案達羅王朝，征服摩揭陀，領有印度底大部分，佛教大行，掌握中印度底霸權，繼續到四世紀以上。這個王朝，一概奉佛教，然而也崇敬婆羅門教。

又北印度有笈多王朝，支配北印度，到西元四百五十年光景。這個王朝，雖然一概崇奉婆羅門教，然而也保護佛教。所以通這個時期，佛教婆羅門教並行。

這個時期當中，西境不斷被外國人所侵略。大夏底希臘人，從西元前二百五十年光景，侵入信度河流域，建設王國，輸入希臘文化。其中有彌隣陀（Milinda——巴利語，Menandra——梵語，漢譯佛典當中作彌蘭、旻隣陀、畢隣陀、難陀等）王，威振四方。其次，大月氏族，追逐希臘人、侵入西印度，在迦濕彌羅，建設強大的王國。這個民族，在西元底初年，有有名的迦膩色迦王（Kanishka）出現，開阿育王以來沒有匹儔底霸業。他底勢力，風靡中央亞細亞同印度內地。彌隣陀，迦膩色迦；都是外國人。然而到進入印度，都篤奉佛教。尤其是像迦膩色迦王，盡力興隆佛教，和阿育王相匹敵。

在這個時期，阿育王之後底佛教，雄飛宇內，勢不可當。婆羅門教，只雌伏而保守從來底勢力。雖然，婆羅門教，元來是印度底國民宗教，不是一朝一夕起伏的；在這個時期光是沒有大活動而已。佛教也採取很穩和的態度，彼此兩教之間，似乎沒有衝突。像這樣，婆羅門只繼承從來底教學，至於佛教文學，卻很發展。在阿育王底前後，有十八異部。又佛在世時同佛涅槃後，佛弟子造六足論，論述教義底各部分。佛涅槃後三百年，有迦多衍尼子（迦旃延，）拿六足論做基礎，造阿毘達磨發智論，大成他。到迦膩色迦王朝，迦濕彌羅底學者法救、妙音、世友、覺天四大論師等，造阿毘達磨大毘婆沙論，細釋發智在佛教教理上，劃一個新時機。

當時中印度有佛教詩人馬鳴（阿濕縛窶沙 Aśvaghoṣa），以卓犖的天才，在詩歌底方面，發揮佛教底面目。他所作底佛所行讚，用雄渾之調，壯麗之詞，謳歌佛底一生。其後西元第二三世紀光景，南印度有龍樹（那伽閼剌樹那 Nāgārjuna 龍猛、龍勝）提婆（Deva 聖天）師弟兩大論師，盛唱中觀哲學，就是諸法皆空論。在這個時候，佛教底文學和理論，非常發展。像所謂大乘經典，多半在這個時候出現。當時許多的學匠疊出，就中以龍樹論師為最。其後有鳩摩羅馱（Kumāralabdha），訶梨跋摩（Harivarman）等論師。像這樣，佛教底發達，像百花盛放的陽春；後世底果實，完全在這個時期，構成他底基礎。

關於婆羅門教底文學，當中在這個時期成立，可以注目的是摩㝹（Manu）法典。這個法典，可以說是代表從吠陀時代移到富蘭那時代之間底思想風習的。

第五富蘭那時代，就是婆羅門教復興時代。雜駁的印度底中古，在西南印度，現種種宗教上底變象。而中印度

底文化，在西元四五世紀光景，一度放燦爛的光明；就是阿踰禪（Ujjain）國王超日（Vikramāditya）王朝底文化。超日王點在各種宗教並立之間，無偏頗的保護他。婆羅門教以非常之勢復興，和佛教對峙，大成富蘭那文學。新婆羅門教底基礎，逐漸成立。這個新婆羅門教，通例叫做印度教。所謂富蘭那（Purāṇa）元來是史話底意思。然而現存底富蘭那文學，是印度中世期以後編成底敍事的教訓的詩篇。就是把兩大敍事詩底神話，印度教底法典，以及其他傳說習慣底內容；總合大成的。可以說是印度教底最重要的聖典。超日王之後三百年間，是新梵學底黃金時代。現存梵文學底大部分，都是這個時期所成。超日王尤其保護文學語學底學者，他底朝廷，是宗教文學底輻合處，有被稱爲九寶底九個大學者，其中古今無比的抒情詩人迦利陀沙（Kālidāsa）辭典學者阿摩羅僧訶（Amarasiṃha），天文學底泰斗波羅訶彌醯羅（Varāhamihira）；尤其有名。迦利陀沙，是印度詩界最有光輝底明星，他不但在印度底文學界，占第一流底位置。在世界底文壇上，也很知名。他底詩篇，有雲使者（Megha-dūta），時令之環（Ritu Saṃhāra）等。他底戲曲，有沙恭達羅（Śakuntalā），勇健與廣延（Vikramorvaśī），摩羅毘迦與火天友（Mālavikāgnimitra）三大傑作。就中沙恭達羅，是勇壯的戀愛悲劇：不但是印度戲曲底精華，而且是世界的名作品。其後有戒日王（Śilāditya）出現，保護佛教，佛教也燦然放光彩。戒日王是一個佛教文學家，所作乘雲菩薩詩，是有名的作品。其後，有有名的耶蘇鎧（Yaśovarman）王。這個王朝底戲劇作家有吉（Bhavabhūti），和迦利陀沙並稱，是古代梵文學史上最後的人物。其後，就進入黑闇時代。

在這個時期底初年，西北印度，有無著（阿僧伽 Asaṅga）世親（婆藪槃豆、伐蘇畔度 Vasubandhu）兄弟

稱大論師。後來，把在西北印度所得到中印度宣揚在龍樹提婆底中觀哲學以外，蓁唱唯識哲學，就是爲注唯識論。自此，中觀唯識，就是有空兩系，成爲印度佛教底兩大旗幟。其後，在摩揭陀國那爛陀寺（Nālandā-vihāra），攻擊辯論。陳那（Jina）護法（Dharmapāla），戒賢（Śīlabhadra）等論師，嗣有宗之後。佛護（Buddhapālita），清辯（婆毘吠伽 Bhavaviveka 分明別）等論師，汲空宗之流。佛教一時呈空前而又絕後底盛況。

當這個時候，婆羅門教，採用佛教底儀禮，佛教漸次喪失他底勢力。儘管在一部分，理論底發達大著；然而從一般看底時候，卻很衰頹。佛教元來不承認吠陀底諸權，在這個時期復興底婆羅門教，受他底影響，表面上尊重吠陀，實際完全站在吠陀以外。當時底婆羅門教，實在禮拜吠陀以外底諸神，他底主要的，是梵天（Brahmā），毘紐天（Vishnu），濕婆天（Śiva）三個神。此外有吠陀以及其他聖典名實都看不見底無數的神們。所以把有像這樣的特徵底婆羅門教，叫做印度教，去和佛教以前底吠陀教區別，換句話說：就是婆羅門教，在佛教底前後，相去甚遠。不但是宗教，就連天文、數學、法律、哲學等類；起初都拿吠陀做基礎，而在這個時期，文學科學，絲毫不依據吠陀；不外乎佛教波及到婆羅門教底影響。

婆羅門教，像這樣穿上新衣服而復興；衰頹的佛教，到底不能夠抵抗。加上，印度教，在哲學底方面，當七世紀底末年，有鳩摩利羅（Kumārila Bhatta 童中尊），大成彌曼差（mīmāṃsā）。鳩摩利羅之後，有商羯羅（Śaṅkarācārya），大成吠檀多（Vedānta）。痛擊佛教，不留餘蘊。像這樣，於是印度底佛教，沒有重光底氣力。在大勢日非之際，偏有回教徒底侵入，於是完全覆滅。其後僅僅在耆那（Jaini）教當中，略微留他底遺容。然而回教徒底侵入，

不獨佛教，婆羅門教乃至印度文化，也受最後的打擊。

笈多那時代，是從西元後四世紀半餘亘到八世紀三百餘年之間。後二百年間，是黑闇時代。所以印度底古文化，到西元後一千年，完全絕跡。

第一篇　古代婆羅門哲學

第一章　讚誦明論底神話的宇宙觀

第一節　吠陀底意義和種類

印度哲學宗教底源泉，是四吠陀；而四吠陀底中心，是理具吠陀，就是讚誦明論。所以當研究印度哲學底時候，劈頭第一個應當考察的，便是讚誦明論底思想。

元來，印度底文化，站在宗教上。而他底最古的宗教，是吠陀教。吠陀教底經典，有四種，世稱四吠陀。所謂吠陀（Veda），意思是智識。依婆羅門，是古時底聖者受神底啓示所誦出，都是神聖的叡智底發現，所以有這個名稱。在中國，音譯有毘陀、皮陀、韋陀、圍陀、違陀、鞞陀、薜陀、吠陀、吠馱等類；義譯有智論、明論等類。像翻譯名義集說：

韋陀，亦名吠陀，此云智論，知此生智。

又唯識述記說：

明論者，先云韋陀論，今云吠陀論。吠陀者，明也，明諸實事故。

又支那音義說：

毘陀，或言韋陀，皆訛也。應言鞞陀，此云分也，亦云知也。

這個天啓底聖典，從三部分成功，就是：

(1)讚歌（曼怛羅 Mantra or Saṃhitā 本集）

(2)淨行書（婆羅哈摩拏 Brāhmaṇa 婆羅門書、梵書、神學書）

(3)奧義書（優波尼沙陀、優婆尼沙曇 Upaniṣad 祕書、哲學書）

所謂讚歌，是從對於自然的諸神底敬虔的情感，流露底自然的韻文；他裏頭，天眞的妙味可掬。所謂淨行書，是把讚歌加以註釋，去把他所隱藏底意義闡揚底說明文學；他裏頭包含煩瑣的儀規，希奇的傳說，有趣的神話等類。所謂奧義書，是淨行書底繫詞或者補編，包含很深遠的哲學思想。現今底學者所謂吠陀，光指三部分當中讚歌底部分。然而在佛典當中，卻是總括三部分說。

讚歌有四種本集，就是：

(1)理具吠陀（Rig-Veda）——讚誦明論

(2)夜珠吠陀（Yajur-Veda）——祭祀明論

(3)三摩吠陀（Sāma-Veda）——歌詠明論

(4)阿他婆吠陀 Atharva-Veda ——禳災明論

這四種讚歌底音譯同義譯，散見摩登伽經、百論疏、西域記、金光明最勝王經慧沼疏、翻譯名義集等書，互有出入。其中義譯以摩登伽經爲最不離原意，就是一讚誦，二祭祀，三歌詠，四禳災。

四種讚歌，是爲各種儀式上底目的所作聖歌和祈禱文底彙集。叫做本集。他底最古而又最重要的，是所有吠陀文學底最初的基址，用讚誦諸神底抒情詩所編成底讚誦明論。就是讚誦明論，是把太古對於自然的諸神底讚歌集錄底詩歌集，因而也可以叫做聖歌篇。歌詠明論，集錄讚誦明論當中關於蘇摩祭底讚誦，是爲司祭們在祭祀底時候便於諷詠所集。其中，除七十五頌，都從讚誦明論錄出，不過按照他在蘇摩祭實際使用底順序改編。因而在文學上，在思想發達史上，都沒有獨立的價值。祭祀明論，集錄供犧牲底祭儀所用底讚誦，同儀式底解釋。也是爲司祭們便於諷詠，由讚誦明論改編而成。然而不但包含從讚誦明論採納底讚誦，同時又攙雜獨創的散文。這個明論，有黑部白部兩種。黑祭祀明論，在讚誦之次，施儀式上底解釋。白祭祀明論，光集讚誦，解釋完全讓給淨行書。禳災明論，集錄退治惡鬼病魔毒獸怨賊，以及其他一切日常招福禳災底禁咒祈禱。大部分是有韻律底聖歌，編成底年代很晚，然而大體是在下層民衆中間流行底咒詛咒文，表現許多早期底宗教思想。雖然，其中也有富於哲學思想底讚誦，足以和淨行書時代底哲學思想，並駕齊驅。

第二節　讚誦明論底哲學思想

像在前面所說，在西元前大約二千年光景，印度阿利安民族，從中央亞細亞底原住地，攻進印度，征服土人，定

住在五河地方，開拓印度最古底吠陀文明，當時還沒有種姓底區別，殿堂神像，也都還沒有。家長都在各自底家庭，燃燒奉獻於神們底聖火。讚誦明論，就是最能夠把這個時代代表底印度最古的記錄，依吠陀底經典去考察，吠陀教和像在後世印度所見底汎神教，面目大異。他底風尚，一般是和樂暢達。他底崇拜，雖然是多神教的，然而已經具有一神教底萌芽。他底主要神，是關於天或者光的。感動阿利安民族底精神至大的，實在是光明底美麗的現象。其次吠陀教像其他阿利安民族一樣，崇拜自然。把天地山川日月風雨等天空地上一切自然現象，都崇拜做神。讚歎他底莊嚴美麗的形象，同微妙不可思議的作用；或者讚美他底威德靈能，去祈願現世底幸福，和家族底繁榮。

人類底靈魂不滅，軀殼死後，到夜摩天（yamam vaiv asvatam）底光明界，享受無限的福祉。沒有婆羅門教同佛教底因果報應乃至輪迴解脫等事，不說地獄，不說過去。

印度哲學，實在起於讚誦明論底末期。像在前面所說，太古底印度人，觀察自然現象底美妙偉力，把他神格化，讚詠祈禱，去求現世底利益幸福。像這樣，於是自然現象底神格化，和歲月底經過，一同增加他底數目。而且他們向他讚詠祈禱底時候，有時候把一個神看做無上最勝，有時候把別的神看做最上至極。以至於不可不規定究竟是那個神最高。這是最高神研究底所由起。而一切的研究，必須憑藉知力底作用。所以從來崇拜自然底宗教，到這裏，一變而爲知力的宗教。哲學也起在這裏，就是讚誦明論底末期，是可以在古代思想界劃一個轉期底時期。自然神底信仰，好像依然旺盛。然而一方面逐漸傾向形式主義。一方面疑惑從來底神們，定立新抽象神。大概是這個時期，阿利安民族，將要離開五河地方，移住中央地方，舞臺稍微不同，又崇拜自然底信仰，過於固定，稍微發生停滯：結果，

傾向不可不把他加以外形的整調又內面的整理，去把宗教底進路開拓底氣運。讚誦明論底哲學思想，實在也是乘這個氣運發生的。所以讚誦明論全體底思想雖然是一種多神教，而且他底性質上，有所謂交換神教（Katheno-notheism）底名稱。然而我們在他底第十卷五聖歌裏頭可以發見對於創造底神秘底更高尚的哲學的態度。所謂五聖歌，就是：

無有讚歌(Nāsadāsiya sūkta)

生主神讚歌(Prājāpatya sūkta)

造一切神讚歌(Viśvakarman sūkta)

祈禱主神讚歌(Brahmaṇaspati sūkta)

原人讚歌(Puruṣa sūkta)

等五種。這個五聖歌，是離開神話的善神和惡神底世界，去努力把關於實在和生成底神秘，究明底第一步。實在可以說是印度哲學底搖籃。

第一　彼一

伴隨時代底進步，對於從來底駁雜的神話的說明，難以滿足。想從統一的見地，把宇宙底起原，和諸神同有情底本源弄明白結果，捨棄從來底自然神，而在他底上面建立最上唯一原理。像這樣，吠陀詩人，先設想一種實在……本體，用彼一（Tad ekam）萬有底獨一主宰（Bhūtasya patir ekaḥ），原人等名字稱呼他，以爲森羅萬象，

都不過是這一種實在底發現。這樣，那麼，這個實在，是甚麼呢？吠陀詩人，先冥想萬有生起以前底狀態，說那個時候，沒有可以叫做無的，也沒有可以叫做有的，又沒有天空地死不死晝夜等類，光是混沌未分底黑暗的狀態；就是沒有光底波動界。雖然，這個混沌界，並非單是空虛，這裏頭有能夠發生萬有底一個種子，就是太原；而用「獨一的彼」「彼一」底名字稱呼他。就是宇宙完全在睡眠底時代，光是黑暗，沒有虛無，沒有實體，蒼空和大氣也都沒有；覆蔽他的，是無差別底深水。那裏沒有死，又沒有永遠的生命，也沒有晝夜底區別，只有沒有氣息而自己平靜的呼吸，洪然自在底彼一，漂在空虛和荒漠之上。此外，沒有甚麼差異等級。這樣，那麼，「彼一」由甚麼樣的原動力，發生萬有呢？詩人說他由熱力。結果，所謂「彼一」先開展成欲愛，做無和有就是本體和現象底連鎖。欲愛是意識底最初的種子，更開展成現識。從客觀的立場說，就是千差萬別的現象。像這樣，從太原發生萬有，然而在太原自身，發生萬有後，依然不喪失他底本相。就是太原和萬有底關係，不卽不離。因而萬有不外乎太原底一種現象。總之，無有讚歌底創造觀，點在一種流出說上。開始於神話底吠陀教，採取像這樣的哲學的進路，做後世燦爛的諸派底源泉。

第二　生主神

雖然，「彼一」沒有出無形抽象的性質一步，過於空漠，不能夠滿足他們底宗教的情操，更要求實體的就一原理。於是一生主神，二造一切神，三祈禱主神，四原人底根本思想出現，就是宇宙當中最重大的根本的：所謂宇宙底太原是甚麼呢？讚誦明論，說他是「生主神」就是在無有讚歌，吠陀詩人苦心想發見萬有底本源，於是到達所謂他是唯一實在；然而不能夠進到他底本相和名稱。到生主神讚歌，吠陀詩人，進到探究那個唯一實在底本相，於

是發見他是所謂生主神底人格神。他們又觀知一切諸物,從胎稱生,把他譬喻的表顯,叫做金胎（Hiranyagar-bha）。所以本讚歌也叫做金胎歌。總之,生主神是最高生殖神,是把彼一寫象做人格神。生主神,在太初作原水,自己變做金胎,在水中出現,產生萬有,拿生命給他,支配他,做死不死兩界底獨一主宰,就是在混沌像水一般當中,有一切萬有底萌芽,他呈現跳躍奔騰流動不止底偉力,做一切萬有底根元。簡單說:就是造作天地,產生神人獸類,而且支配他底運行運命;一概是生主神底偉力。生主神是創造神,同時是主宰神。

第三　造一切神

所謂生主神底創造力,不久就被加以人格化,於是生出所謂造一切神底思想。在造一切神底名字之下,把那個祭神底形相,稍微詳細說,而且想進而把他解釋做萬有神教的。就是到這個讚歌,神底面貌纔明瞭。像本讚歌說:四面有眼睛有嘴,四轉有臂有脚底唯一神;用木材創造天地,用他底兩臂和翅膀鍛接他。然而神沒有站立底處所,沒有支持底物件。就是自體就是原因,又自體就是材料。在這裏頭,也可以看見把萬有全體看做大人格底傾向。像所謂自己就是天地,分明顯示萬有神的思想底消息。

第四　祈禱主神

在祈禱主神讚歌,把原理移到祈禱主神底名字,而且有幾分企圖把上面三個讚歌綜合起來底形跡。說萬有底太原,是祈禱主神。他像鐵匠一般,鍛造宇宙。在諸神還沒有出現底古代,從無發生有。就是他底材料,不在自己以外,完全從無（asat 非變易底本體）生有（sat）。而那個所謂有,是所謂根本物質底意思。本讚歌把他或者叫做神母,

或者叫做天母，或者也叫做波。從這個根本物質，更生地空間同勢力 (Dakṣa)；做一句說：就是天地萬有。然而本讚歌說從根本物質 (Aditi 無限) 生勢力，同時說從勢力也生根本物質。近人多伊森 (Deussen) 會通他說：從現象底方面看，勢力是從根本物質發生的。然而追溯到他底本地說，就不外乎祈禱主神自身底活動力，所以卻是發生根本物質的。

第五　原人

最後到原人讚歌，更把宇宙全體，看做一個具體的原人。以爲原人底各部各支，各各就是宇宙底各部同一切現象。而這個原人，延亘不死者所住底天界，又周普我們心臟當中底小空處。所謂原人底原文補盧沙 (Puruṣa)，元來是所謂人底意思，然而隨從所謂小宇宙 (Microcosmos) 等於大宇宙 (Macrocosmos) (就是人底本性和宇宙底本性同一) 底思想，於是把宇宙看做巨人底發現或者進化。所以本讚歌，無疑，屬於讚誦明論底最終期。

在本讚歌，諸神仍然是動作者。雖然，這個世界所依以製造成功底質料，是原人底身體。他具備千頭千腳。他覆蔽他，伸張到大地以外。就是本讚歌大體底思想，是太初有原人，千頭，千眼，千腳；他從所有的方面，把地界擁抱，周圍還餘賸十指。既生未生底現象界，就是所有被造物，都是他底一部分。然而不過是他底四分一。其餘的四分三，是在天底不死界。這個巨人，先從自身生遍照者 (Virāj)。從遍照者，再生原人。這個垂跡底原人，正是萬有發展底直接原理。諸神在祭祀底儀式拿他做犧牲底時候，他被燔燒所流出底汁液，天地萬物，都從他生。祭祀底結果，從原人底身體，生有情非情底全體。

本讚歌底思想從外形看，不過是所謂巨人神話底一類。然而在種種的地方，讚誦明論底宇宙觀，到達發展底頂上，一元思想底明確，不消說汎神思想，也很明瞭。

第二章　淨行書底祭壇哲學

第一節　淨行書與起底時代和他底特質

淨行書與起底時代，是征服土人，漸次遷到中央地方。熱帶底酷烈的災熱，叫他們底心的活動，起變調。在住居氣候溫和的五河地方底時代，深厚感受天然底恩寵，在讚誦明論底詩篇，把他底憧憬渴仰感謝唱出底他們，現在在熾烈的自然底威力之前，也恐怖畏縮；因而他們底思想，逐漸沈滯。加之，中央地方，沃野千里，適於耕種；風景一概平凡，單調，無味。這個也是叫他們底心的活動遲鈍，喪失樂天敢為的氣象底原因。

像這樣，中央時代底阿利安民族，他們缺乏把在讚誦明論底末期出現底哲學思想，探討開展底智的努力。光埋頭在整理祭式，去滿足宗教的智力的希求。不消說，讚誦明論時代，也嚴重祭式，然而沒有把他看做宗教底第一義；到這個時代，不但把他底作法，細密規定；關於和祭式關聯底事項，一一把他底來歷因緣拈出，加以繁雜的解釋。進而以為神，人，世界；都是為祭祀而動作，為祭祀而存在的。人生觀，世界觀；都完全被吸收在祭式當中，一步也不能夠脫出他底圈子之外。像這樣，氣候風土底影響之外，當時像敍事詩所表現，全土有大內亂，剎帝利族底人們，沒有功夫注意思想界底事象，教學底權柄，完全歸到婆羅門底掌握，也是大原因。

這個時代。是印度底民族的宗教婆羅門教成立底時代。婆羅門，當這個時候，樹立吠陀天啓主義，祭式萬能主義，婆羅門至上主義。而他底根據，不消說，把基礎放在當時由他們編纂底三吠陀（讚誦，歌詠，祭祀。）然而延用把時代思潮底序幕拉開底夜珠吠陀就是祭祀明論，其次叫那種思潮圓熟底淨行書；把根柢弄堅固。淨行書，是把祭祀明論底特質更加發揮的，正是婆羅門教確立底理論的基礎。淨行書底內容，都是拿祭式做中心，拿相當的意義給他，所說一概大同小異，總之不外乎把神名底由來，祭祀底由來，天地開闢底次第等類；或者寄託神話，或者用一派底論法，或者用怪誕的史話；把前面所述底三綱領，建築神學的基礎。然而講說神話，敍述史傳，論議瑣細的儀禮底傍邊；自然也有接觸哲學問題之處。

淨行書底神觀，大體是繼承發芽在讚誦明論底末期，到祭祀明論而圓熟底神觀。然而讚誦明論底主要的神格，是自然神。他們參濳在他背後底自然底秀美和崇嚴做後光，燦然放可欣可慕的色彩。然而在淨行書，這般優秀的自然的色彩，逐漸剝落；自然神已經不可不從高級的地位滑下，同時一遜被蔑視底低級神，蠢然擡頭。而且新生出能夠把這兩種神統治底抽象神來。像這樣，一方面，生主神，祈禱主神，造一切神等類，占第一流底地位。一方面，魔神阿修羅，惡鬼羅刹等類跳梁。這是像在前面說過，一種是起因於氣候底變遷，一種是把下層信仰和上流信仰兼收並蓄底結果。總而言之，對於讚誦明論底諸神，以自然的色彩勝；淨行書底諸神，都強烈的濃厚的帶人格的色彩；同時他底品格也很下落。總之，淨行書底神觀，完全是形式的，人為的。

第二節　淨行書底內容

所謂淨行書，是附屬各吠陀就是各明論本典底神學書，他底形式，是用散文製作，他底內容，是敘述供犧底祭儀。而他底主要目的，是說明儀式底神聖的意義。起初是祭祀明論底附屬，過後，其他各明論，也模做他，製作獨立的淨行書，附在後面。於是構成一代底聖典的潮流。從文學史的立腳地，把這個時期，叫做淨行書時代。

後世底學者，把淨行書底內容，分類做儀軌，義釋，奧義；三部門。然而其中吠陀底極意，奧義，是淨行書當中底最新原素，通常特別叫他做奧義書，就是哲學書底意思。除去這個哲學底部分，把關於儀軌、義釋底部分，特別叫做淨行書，就是神學書底意思。淨行書是卷帙浩繁龐大的叢書，然而現在大部分散逸；現存的，大致像左面：

吠陀	數	名
I. 梨具（讚誦）	2	1. Aitareya-Brāhmana 異名 Āśvalāyana-Br. 2. Sāṅkhāyana-Brāhmana 異名 Kauṣītaki-Br.
II. 三摩（歌詠）	8	1. Tāṇḍya-Br. 異名 Prauḍha; Pañcaviṃśa-Br. 2. Ṣaḍviṃśa-Br. 3. Sāma-vidhi-Br. 異名 Sāma-vidhāna. 4. Ārṣeya-Br. 5. Devatādhyāya-Br. 6. Chāndogya-Br. -upaniṣad. 7. Saṃhitopaniṣad. 8. Vaṃśa-Br.

III. 夜殊（祭詞）	2	1. 黑部 Taittirīya-saṃhitā Taittirīya-Br. 2. 白部 Vājasaneyi-saṃhitā Śatapatha-Br. （黑部還有三種 Saṃhitā 然而 Brāhmaṇa 現在不存在）
IV. 阿他婆（禳災）	1	1. Gopatha-Br.

第三節　淨行書底哲學思想

所謂淨行書，像在前面所說，是爲把從來流行底祭式，加以整理；並且拿相當的意義給他，而出現的。所以在這個時代，清新的思索少，從印度思想史上說，實在是沈滯底時代。然而從吠陀底現實主義，到達奧義書底理想主義，實在通過淨行書。就是上繼承讚誦明論底思想，下誘導從奧義書起種種思想底機緣。在這種意味，淨行書底地位，也很重要。

讚誦明論底大原理，是生主神，造一切神，祈禱主神，原人。在阿他婆吠陀，主神思想，雖然動搖；然而根柢是生主和梵。在奧義書他底主旨，是主張梵我不二。所以生主、梵、我，在從讚誦明論進到奧義書之間，可以說是大原理底代表者。而淨行書實在剛正是把這個中間底推移和經過表示的。在淨行書，最高原理，有三段底開展。起初是生主，繼承讚誦明論底思想。中間是梵，建立淨行書特有底神學的原理。最後是我，開奧義書思想底端緒。所以淨行書時代底哲學思想，可以分他做三期。第一是淨行書初期，拿生主做中心，就是把讚誦明論底生主繼續看做最高原理底

時代。生主雖然是抽象神，然而還很帶神話底色彩，所以第一期也可以叫做神話期。第二是淨行書圓熟期，拿梵做中心，就是從漸漸能夠把諸神左右底見地出發，拿梵做最高原理，以為梵是唯一實在，全世界之主，一切從梵發展，住在梵當中，還歸到梵底時代。梵是神學的產物，所以第二期也可以叫做神學期。第三是淨行書終期，拿自我就是阿垣摩（Âtman）做中心，就是拿從讚歌明論底原人發達底自我做最高原理，梵我不二說，逐漸萌芽底時代。自我是純粹從思索底結果來底原理，所以第三期也可以叫做哲學期。

第一　生主

生主，在讚歌明論，是宇宙最高原理，是祭祀底主神。淨行書底初期，繼承這種思想，把生主看做創造的原理，更把他看做支配的原理。生主他自身是最高神格，在世界之上；然而起欲望，想繁殖，想多，生熱，開闢這個世界。開闢底過程，是先生天空地三界，生支配三界底太陽神風神火神等三神，生三吠陀，生三光明，更生人類生類以及其他一切。又生主想多，想繁殖，從他底口、胸、股間、足，生各各不同底神、人、時、詩調等類。像這樣，把唯一的生主，看做一切萬有底太原。然而能生者底生主，和所生者底一切，各各別。所以進而說生主生一切後，進入一切當中，做一切底中心，叫一切各得其所，示能生所生不是各別，同時把一切不外乎生主底雜多化弄明確。因而一切是拿生主底欲望做動力因，拿生主做質料因，而成立。

既然說生主進入一切當中，做一切底中心。這就是把生主看做支配的原理。生主不單是天然界底支持者，而且掌管諸神、魔神、人、獸等類底規律。像這樣，生主一時是淨行書初期底不可爭的原理。百道（Śatapatha）淨行書

進而說生主有能夠言說聲量，和無表無量兩方面。

生主雖然是抽象神，然而還很帶神話底色彩，不適於長遠做中心原理。因而許多的中心原理，像原水、無、意、語、意、祭、紅曦等類，疊出；跕在和生主梵等類同格或者同格以上底地位。

第二　梵

像在前面所說，生主從淨行書底中期，次第喪失他底最高位。於是更尋求替代他底原理。在這個期間，種種原理疊出。然而奪生主底地位，而替代他的，是梵。是把祈禱抽象化底中性梵（非人格梵）。祈禱是信念底發現，是把天意和人意連結底通路，所以在讚誦明論時代，已經把祈禱主看做大原理。到這個時代，於是從所謂祈禱不但諸神，天地自然也能夠左右底見地；進到直把祈禱看做最高原理。拿梵做原理底哲學，充分發揚他底光輝，是奧義書時代。而淨行書時代，正是他底鄉土，而且是他底培養期。從這個梵出發，到闡發自我哲學，而梵用大我底名字稱呼底契機，也在這裏。梵替代生主，掌握神界底主權，經過很複雜的歷程。起先梵隸屬生主，所謂梵和三吠陀同一，從生主生。雖然說他是世界底根柢，還沒有做爲獨立的原理。這個時節，叫做初生梵。其次，梵和生主合一，所謂生主是梵，又你是梵天，你是生主。更進而梵占最高的地位，成爲獨立自存的原理，說梵生諸神，作此世。說諸有底初生（太原之義）是梵。說梵是全世界之主。又說天地由梵護持。到這裏，梵是絕對的原理，掌握從來生主所有底主權，占主宰神彙創造神底地位。這個時節，叫做自存梵。百道淨行書說：在太初，只有梵。他起欲望，作三界，生諸神。拿阿耆尼（火）配此世，拿風配空界，拿蘇利耶（太陽）配天界。更生彼方底世界，和彼世底諸神。他自身隱在彼方底半界，而辟做

名色兩部，進入此世間中。像這樣，梵是唯一實在，是全世界之主，一切是梵底自己發展。所以一切是梵底身體，住在梵當中，各自保持他底自相；因而終滅底時候，再還歸到梵當中。淨行書說梵把自身奉獻萬有，把萬有奉獻自身，就是詮顯這種意義。所謂把自身奉獻萬有，指一切從梵生，住在梵當中。所謂把萬有奉獻自身，示一切終滅底時候，再還歸到梵。從而歸到梵是萬有生住滅底本原。

淨行書底考察法，次第深；尤其是像百道淨行書所收底宇宙觀，是他底代表的。依他，梵有兩方面，一方面是不變不動，保持純淨的本質。一方面是變動不止，開展做萬有。他底變動不止的方面有名色兩要素，他開展做萬有。不變不動的方面，做他底根柢，而且支配他。要之，用完全離開神話的色彩底純神學的原理，稱呼宇宙底原理；是婆羅門教思想上最可注目底轉遷。

第三　自我

像這樣，梵被確立做標準原理，然而更進而把他底內容規定，尤是所謂宇宙的新勢力（又永恆的吠陀）就不夠。不消說，淨行書已經說過：梵他自身，純淨不動，而又是宇宙底創造者同支配者。然而想更精確的把他底本質規定，叫他做體驗底原理，光是這個就不夠。從前底考察，以尋求客觀的原理為主，把人們也處理做客觀界底一事象。到這個時候，更在內部尋求，想通過人們底主觀的原理，去發見宇宙底太原。於是拿自我就是阿坦摩做中心原理底第三期，出現。就自我，發揮從客觀世界沈潛在主觀世界，真性實我底大原理。說自我以生氣為實，以生命為身，以光明為體，以空為性，遍布一切處，貫通一切世。他底微細，像一粒米，像一粒麥，像一粒黍。又像最小的黍粒。然而他

底廣大，比大大，比空大，比地大，又比萬有大，他底意思，是在個人底胸中放金色光底中心自我，和包含大宇宙而有餘底梵在本性，毫無所異；所謂梵我不二。就宇宙說，自我是一切萬有底中心生命，遍滿一切，比最大的更大。就個人說，自我是心內底事象，比極小的更小。個人底自我，就是梵底自我。極大的我，和梵同一不二極小的我，也和梵同一不二。因而梵和我一樣意義。梵是宇宙的普遍生命，然而向下的貫通一切。我是個人的中心生命，然而放射的包攝一切。小宇宙底主體，和大宇宙底主體，同一不二；是光明無邊，遍一切處，平安寂靜底本體。就是把現象界和本體界連結底通路，是我。個人一一各別底自我，還歸到梵，沒入同一我。印度精神，把捉這個自我底時候，他進入深奧的思索底時代。而這個哲學的思索底不朽的所產，就是奧義書。

第四　輪迴說　業說

最後淨行書思想當中，還有一個不可不說一說底問題，就是輪迴說，又和輪迴說相關聯底業說，在這個時代興起。像說行善的受善生，行惡的受惡生。又善人到天國，受無限的快樂；惡人到那落迦，受衆多的苦患。說死後，靈魂應生前底善惡業，受生於和他相當底境界。又把從天國到地獄，看做輪迴底範圍，等類；實在是輪迴說和業說底起原。這個輪迴思想，又和輪迴說不可分離底解脫思想，在淨行書，雖然還微弱，然而叫印度思想劃一轉機，帶重要的意義。

輪迴是奧義書以降印度底共通信仰，把解決這個問題，看做所有的宗教哲學底最終目的。

第三章　奧義書底自我哲學

第一節　奧義書思想興起底原動力和他底特質

淨行書，是婆羅門教底一家言，偏重外形的祭式，思想沈滯。淨行書時代底末期，刹帝利種族底思索家，對其重滿眼雜廣大的淨行書，煩瑣而無意義的儀式，獨斷而幼稚的說明，神祕而奇怪的推論，不能夠忍耐；遂而探求着智的哲理。有心的婆羅門，又附和他。研究越發進到高遠，入於幽玄，窮人生宇宙底秘奧。依傳說，這個時代，婦女平民，也能夠參與研究真理靈魂世界等大問題。總之，當淨行書時代底末期，上下一般，熱注於心靈上底解決。於是釀成奧義書底一大潮流。奧義書底數目至多，他底內容，不是一個人底思想，所以不可以把他看做有組織底哲學。他底學說，有全相矛盾，有互相依用，探索思想底連絡，極其困難，然而和淨行書是神學的形式的相反，奧義書是哲學的精神的：和淨行書拿敍述吠陀底實行分（行品）做目的相反，奧義書拿說明他底理智分（智品）做本旨。而他底根本思想，是排除梵底神學的氣味，發揮我底心理的本色，確立印度思想底中心梵我不二說底大義。在哲學史上，劃一新時期。奧義書底思想，實在不但是古代印度哲學底精髓，而且是後代哲學諸派底大源泉，印度哲學底基礎的觀念，大部分在這裏養成。在世界思想史上，不失為一大偉觀。曠世底哲學家叔本華讚歎他說：全篇充滿神聖而熱

烈的精神，每章叫讀者起深祟的思想。全世界當中，沒有像奧義書最有價值又最卓越的書。他實在是我生前底安慰，又死後底慰藉。

第二節　奧義書底名義和內容

所謂奧義書底原文優波尼沙陀，原義是近侍、侍坐。就是不是在公會會座所說，是在師資秘密對坐之間所傳，不能夠叫別人知道底秘密教義。因此，成功意思是秘義、秘語、秘教等類底用語。其次，指集錄像這樣的秘密教義底聖典。奧義書，又叫做吠檀多。所謂吠檀多，元來意思是吠陀之終，後世底學者，也解釋做吠陀教底究竟、目的。所以叫他做吠陀之終，是從吠陀生淨行書，最後生奧義書底緣故。然而他也可以看做吠陀教理底哲學的發展，吠陀教底真意，到他而發揮得毫無餘蘊；所以也把他叫做吠陀教底究竟。像這樣，在古代，吠檀多，不過是奧義書底異名。到後世，他底意義，更加廣汎，假如是祖述布衍奧義書底教理的，就叫做吠檀多。

淨行書文學底末期，淨行書底卷尾，通例有叫做森林書（阿蘭若迦 Āraṇyaka）底部分，是關於哲學宗教底文學，較進比淨行書本身幽玄的思想，因爲是在森林中所制，所以有森林書底名稱。奧義書實在是附屬這個森林書卷尾部分。淨行書，森林書，奧義書，三種，有時相混。然而自有別存底形式。尤其是奧義書，他底內容，顯著表示哲學的思索底進步。所以在攷究哲學史底場合，把森林書歸入淨行書，特別把奧義書分做獨立底文學。吠陀聖典本集，淨行書，奧義書，廣義把他總稱做吠陀文學。通常把他看做天啓文學。附屬他的還有經書（略詮經典）文學，叫

他做吠陀分有六種，都是人師底著作。

奧義書底數目在二百種以上。現今有包含五十二種和包含一百零八種底兩種全集。其中公認爲屬於四吠陀的，共五十種。就中一般把屬於最古底三吠陀的，叫做古奧義書，共十一種。把屬於第四吠陀（阿他婆）的叫做新奧義書，共三十九種。現在把古奧義書列表像左面：

吠陀	數	名
I. 梨俱（讚誦）	2	1. Aitareya- 2. Kauṣītaki-
II. 三摩（歌詠）	2	1. Chāndogya- 2. Kena-(=Talavakāra-)
III. 夜柔（祭祀）	7	
黑	6	1. Taittirīya- 2. Mahānārāyaṇa- 3. Kāṭhaka-(=Kāṭha-) 4. Śvetāśvatara- 6. Maitrāyaṇīya-
白	2	1. Bṛhadāraṇyaka- 2. Īśā-

第三節　奧義書底哲學思想

第一　梵我不二

奧義書，包括讀誦明論以來所有哲學的思想，因而他底內容，非常複雜。雖然，貫通古奧義書全部底根本思想，像在前面所說，是在淨行書時代底末期發芽底梵我不二說。所謂梵，是宇宙原理；所謂我，是個人原理；就是梵是表示滲透宇宙底宇宙原理，自我是表示顯現在個人裏面底精神原理；然而梵底本性，和自我底本性，同一不二。像說我是梵，你是他等類；就是把我們底自我就是實在表明的。這兩個成句，稱爲奧義書底兩大格言，支配幾千年間印度底思想界。總之，梵我不二說，在奧義書底初期，已經是定說。所以在古奧義書，所謂梵，所謂我，完全同一意義，絲毫沒有差異。所以梵我是名義底不同，第一義（實在）只有純主觀；隨實用底便利，就宇宙、自然界說他底時候，多半用梵底名稱。就個人。精神界說他底時候。多半用我底名稱。像這樣，自我論，是奧義書底中心問題。就是宇宙最高實在，是我們底歸趣。然而這個實在底本性，和自我底本性同一。所以宇宙最高實在，應當自我裏下面求他。總之，奧義書底目的，是種正確的知識，把各個的精神，完全鎔融合一在世界精神裏，去從現世底存在解脫。就是奧義書底根本教義，是各個的自我，和世界的自我；我就是自我底本質阿坦摩，和宇宙底大原阿坦摩合一；像一塊鹽投進水裏。

淨行書從把自我看做肉體底常識觀出發，逐漸進到呼吸和心。然而關於應當在心底甚麼地方找出真我，沒有說到。而奧義書底特質，是把力量集注在這個地方。把完全離開外部的經驗的氣味底主觀的實在，看做自我底

本體。總之奧義書拿純粹精神（完全離開身體的束縛，脫離一切的情慾和執念底精神）底獨立，做最終理想底境地，就把他看做常住不變的實在。歌讚(Chāndogya)奧義書底思想家，爲表示這個消息，說廣大的榕樹，從眼睛不能夠看見底核心發生；比喻宇宙底廣大，也從經驗以上然而潛藏在我們自身內部底實我生。爲說明這個，有我底五藏說，和我底三位又四位說。

所謂我底四位說，是把我們底精神狀態，分做四位。從粗進到細從外進到內考察，去發見自我底本質。所謂四位，是醒位，夢位，熟眠位，死位（一作大覺位。）在醒位，主觀客觀對立，精神受外物底束縛限制，在最不自由底境界。我在夢位，自由逍遙，把在覺醒時底主觀客觀對立上所得底印象，用自己底力量重行建立。就是在夢位，精神做主宰，造作萬象。然而他底材料，是用覺醒時底經驗；所以還不免是相對的。在熟眠位和死位，精神絲毫不受外物底束縛限制，超出主觀客觀對立以上，而成爲純粹絕對的狀態。這個離開主觀客觀對立底純粹主觀，正是自我把他自身底當體，軒豁呈露。因而置重後二位尤其是熟眠位，假托他去表現潛藏在心底深處底絕對的實我。像拿他做最終理想底境地，說這實在是最上的歸趣，是最上的安樂，是最上的世界，是最上的歡喜。總之，看心的活動底夢位，比知覺的狀態底醒位高貴；無念無想底絕對的狀態，比心的活動高貴。

所謂我底五藏說，是我底五重觀，把我底看法，分做五重；一重一重，從淺入深，進到微細；臨了就是把最後一重，看做眞性實我底當體。所謂五藏我，是一食味所成我，二生氣所生我，三意識所成我，四認識所成我，五歡喜所成我。所謂食味所成我，是把由食物所營養底我就是肉體就看做我體底見解。生氣所成我，是把呼吸看做我底主體。意

識所成我，是把現象的精神看做我，雖然稍微近於我底眞性，然而還有外界底氣味。以上都是淨行書時代已經提出底見解。識所成我，是到奧義書纔說底教義，把我底本質看做潛藏在現識內部底認識主體，然而認識總歸有現想客觀底氣味，於是把實我看做不可思議不可見不可說底絕對的實在，在認識所成我底下面，更說歡喜所成我。這個是我底本體，所謂歡喜，是甚麼呢？是像人們底熟睡狀態一般，沒有知覺底狀態。奧義書把沒有父沒有母沒有神沒有吠陀底狀態叫做歡喜；就是歡喜底狀態，是超越世界底最高世界。就是眞我是潛藏在四重被覆內部底絕對純淨的歡喜。總之，眞我，就體說，是潛藏在身體內部，生氣內部，心意內部底純淨無垢的自照體。就用說，是位在感覺表象認識底深處，認識底絕對認識者，意志底絕對意志者。就是身心底最終內部，有常住不變不可思議底靈體，是一切生理心理作用底根柢，同時他底眞相，被那些生理心理作用所覆藏。

然而梵我不二，是同體呢？還是同性呢？就是把住在我們身體內部底微小的實我，就看做梵就是宇宙底太原呢？還是梵和我，雖然同性，卻未必同體呢？例如最古底奧義書，從唯心論底立腳地，主張梵我不二；說自我剛正像蜘蛛從他自身出絲，小火星從火跳出一般；流出所有的生氣，所有的世界，所有的諸神，所有的存在。又說我是住在心臟空處底宇宙之主，而且是命令者。尤其著名的，是全世界就是這個我底格言。又他是這個微細的……全宇宙拿他做眞相，他是實在，他是我，……你就是他。這就是梵我同體論。

雖然，這些說法，只是奧義書底小部分所發表。奧義書全部底思想，還是在個人我以外，建立大我，就是梵。把物器界和有情，看做梵底發展或者顯現。就是把我看做宇宙底原理，然而把他卓立在個人我以上。但是畢竟把宇宙

我看做和我們底本性相離，到達個人我底真相，就能夠到達他。這就是梵我同性論。到後來底奧義書，把我明白分做大我（梵）和小我（個人我）說遍在底大我和嘗蜜底命我（所謂嘗蜜是攀緣客觀底意思）又說光影兩我。

總之，梵和我，就實說，雖然完全同一；而就體說，卻是不卽不離。詳細說：就是迷妄底期間，一個一個底個人我，雖然有梵性，然而也各各有獨立性。一旦覺悟本性，就和唯一的大我就是梵融合，二而不二，不二而二。

依奧義書，我是純主觀底主體，無論在甚麼場合，也不變做客觀性（認識底對象）。就是我雖然是物底能見者能聞者，然而不是所見者所聞者。所以拿他做對象，去把他底真相認識底事實；不成立。像奧義書說：一切由我認識，誰能夠認識那個我？誰能夠認識那個認識之主？又說：你不能夠知覺知覺底知覺者，不能夠認識認識底認識者。這恰巧像我們能夠用眼睛看東西，然而不能夠看眼睛自身。除所謂我是認識底主體之外，關於他底屬性，我們所言詮思慮，都不過是摸索，到底和他底真相不相當。像毗利訶陀阿蘭若迦(Brhadāraṇyaka)奧義書說本體不粗不精，不短不長，不像火紅，不像水溼，沒有陰影，沒有暗黑，不是風，不是空，不像糊黏者，沒有味，沒有香，沒有眼睛，沒有耳朵，沒有語言，沒有悟性，沒有生力，沒有生氣，沒有端，沒有量，沒有內，沒有外，他不消滅甚麼東西，也不被甚麼東西所消滅。進一步常時用極簡單的成句，就是不是不是，排斥一切臆斷的定義，從反面形容他。總之，本體底真相，是言詮思慮所不及，只能夠消極的說不是不是。這是本體底消極的說明。

奧義書又把本體積極的寫象，說梵就是本體，是智，是歡喜。又說梵，是智識，愛樂，實有，無終，歡喜，安固。又說是實有，智識，無終。這裏頭，貫通各奧義書的，是實有，智識，歡喜。就是本體底積極的說明各奧義書底重要的思想，集中在

有識喜三方面說梵（我）是本有常住（實有，）是離相待底純主觀（認識，）是無欲無憂無畏，就是最上喜樂地（歡喜。）

甚麼緣故說梵是有呢？明確是為簡別無就是非有。奧義書把實有分做此有（現象之有）彼有（實在之有）兩種，顯示我底兩方面。現在所謂有，就是彼有是本有，是本體的根本有。奧義書說：在太初，只有有，唯一無二。又說實有是梵，又我是實有底實有。這個都是從現象之有抽象所得底實在思想。此外說我或者梵是有底地方，不可勝數。梵是世界底本源，所以是有，是實有。或連說是有，實有；也已經是差別的。梵是超越有無差別底原理。

所謂有，是精神的實在，不外認識底主體，因而他拿知就是認識做本質。拿認識做梵底本質出於想在個人界捕捉梵底眞相底結果。就我底五相檢查我們底肉體同氣息，就是食味所成我同生氣所成我，是我底外被。其次，我們感官底中心，就是意識所成我，稍微近於我底眞性，然而還有外界底氣味。到認識所成我，是個人界之主，是我底本體。所以各奧義書說梵是認識，知；知等類。這個所謂知，是把內部底觀照作用抽象底概念。所以聯想上，自然和光明連結。奧義書屢屢把梵我就說做光明。或者說他是內界底主動者，或者說他是心內之光，或者說他是光中之光，明中之明，眞實之光，最高之光，常住之光；等類。又叫他做覺我，說這個我是內界底純主觀，是內證知覺底本體。眼能見，耳能聞，心能知，都出於梵底作用。

從我底方面說，顯示我是純一的主觀就夠。然而從梵底方面，不更說是至上的歡喜，就不夠顯示實在底眞相，所以拿歡喜做他底一相。說是最上的歸趣，是最上的歡喜，其他一切有情界，住在這個歡喜底一部分。梵界底歡喜，

廣大彌浩萬億倍人間最上底喜樂。然而這個歡喜，不是苦樂相對底快樂，是離善惡，絕苦樂，無慾，無覺，無畏，自主。隨自意底絕對的歡喜，就是最上喜樂地。

這是梵底三相，然而不可以把他解釋做梵底三種性質。依奧義書底精神，有以外，沒有知，也沒有歡喜。同樣，知以外，沒有有，也沒有歡喜。詳細說，就是與實存在的光是知的實在，而他是絕對不二的歡喜；這個就是我，就是梵。這是本體底積極的說明。

以上底三相之外，奧義書當中，從各方面把本體底其他的性質說明底地方還多，其中重要的，先從數觀察，是唯一。像在前面所引，有，唯一無二。又唯一的主觀，沒有第二等類；差不多是貫通奧義書全部底格言。然而不是對於二三底一，是他裏頭能夠包容夥多底絕對的一。就是意思斷不是單一性，實在是完全指統一性。所以說他是十，是千，是多數，是無邊。其次從狀態觀察，梵底自體，是無縛自在，無垢清淨。像奧義書說這個我，不可得，不朽，無着，無縛。更從關係觀察。梵雖然是萬有底大原理，然而他自身是無始本有的獨立體，而萬有也不在梵底自體以外，因而不適用因果律，就是梵是因果以上底絕對的存在。其次從時間觀察，是不死，不壞，不朽，常恆，無限，等類；就是梵是時間以上底存在。最後從分量或者空間觀察，把本體看做微之極微，大之極大，所謂細入無間，大絕方所；就是梵是空間以上底存在。把以上所述概括起來，就是梵是超絕時間空間因果底絕對的實在。然而他底自體，是絕對妥當底精神的實在。他底性質，是唯一，常恆，遍通，自由，滿足。

此外還有把梵寫象做人格神，做宗教的渴仰底對象。像關於梵底形相，歌讚奧義書說天是他底頭，太陽是他

底眼睛，風是他的呼吸，空是他的軀幹，水是他底汁液，地是他底脚。祭壞是他底乳，祭筵是他的頭髮，家主火是他底胸，祖先祭火是他底意，供養火是他底口。這個梵底人格的活動，是造作一切，知道一切。他是自性，是覺者，是時底時，是其德，是全知，是自性（自然界）和自我（有情）之主，是三德的主。他是輪迴界底繫縛停住解脫底原因。他是常住底常住者，思想底思想者，他是唯一，而叫多數人底願望滿足。又把梵叫做大我，叫做大人，和命我就是個人我相對。大勢所趨，產生把梵男性化做梵天，看做人格的創造神底傾向。

第二　梵底現象化

所謂現象，總括天人動植底有情界，和地水火風空五大所成底物器界。奧義書用萬有等語詮表他。這些現象，都和梵有從屬的關係。萬有底生住滅，都依靠梵。他們底從屬的關係，大體可以把他分做三種。第一是觀念論的見解，把梵完全看做主觀的原理，因而把萬有看做唯心所造。說識所成我，是梵，是因陀羅，是生主，是一切的諸神，是空風火水地五大。一切微細的，混合的，彼此底種子，卵生，胎生，熱生，溼生，馬，牛，人，象，其他一切息的，飛的，走的，不動的（植物）；這些都由識支配，由識建立。識是一切底原因，識是梵。依這種見解，本體和現象底關係，恰巧像形和影。第二是萬有神教的見解，把本體看做汎神的原理，把現象看做他底屬性。以為梵分眞相顯相兩面，把眞相看做本體，把顯相看做現象。依這種見解，本體和現象底關係，恰巧像水和波。第三是實在論的見解，把萬有看做雖然從梵生受梵底支配；然而同時他自身有獨立的地位。說梵（我）雖然是潛藏在萬有內部底支配者，然而自體和萬有不同，依這種見解，本體和現象底關係，恰巧像父和子。然而無論是那一種見解，也梵是萬有底質料因，同時是動力因，

恰巧和蜘蛛從他底身體出絲張網，而不斷的監視他同樣。然而梵因爲甚麼緣故，從他底自性淸淨唯一不二的自體，造化雜多變化的現象界呢？跋達羅衍那底吠檀多經，把他解釋做只爲游戲。奧義書可以像這樣解釋底說明也不少。首吠多首婆多羅（Śvetāśvatara）奧義書等，說由於梵固有底無明，就是梵元來有明就是覺悟底方面，和無明就是迷妄底方面；當中迷妄底方面活動底時候，現出千變萬化的現象界。此外有像把無明說和游戲說調和底動力因說。就是幻力或者魔力說，說梵用魔力，變作現象界。就是這個世界，是幻術者梵所作底幻影。

萬有從梵生起底次第，奧義書採取梨俱吠陀以來底進化說。第一是這個時候，世界還沒有開展。逐漸由名色開展。我進入名色，隱在他裏頭。第二是在太初，只有我，唯一無二，我起欲望，想多，想繁殖流出火。火也想多，想繁殖，流出水。水也像這樣想，流出食，就是地。我更進入這火水地三原素，做個人我。第三是我作宇宙，而自己進入他。第四是我這世界，就是海，氣界，死，水。進而把生類底頭頂破開，從頂門進入，做個人我。這些見解，明白是用小宇宙大宇宙底思想；把個人界看做小宇宙，把世界看做大宇宙，而用一個我貫穿兩種底宇宙觀。

把這些學說總合起來考察，實在梵顯現做現象，有三態。第一是世界底支配神。所謂支配神，是梵造世界後，爲想支配他，自己進入他裏面。是被稱爲梵天或者自在天底人格神。第二是物器世界，起初梵造火水食（地）想由這個開展名色界，更把那三要素，各自分做三種。這三要素，依吠檀多精義等類底解釋，不是現實的物質，是所謂元原素，三種相混合，構成現實的物質。就是現實的地，從元原素底地二水一火一四分底成功。現實的水，從元原素底水二地一火一成功。現實的火，從元原素底火二水一地一成功。所以這個世界所有的東西，沒有不從火水地成功的。

從這個三要素說，更進一步的，是五要素說。說從梵生空，從空生風，從風生火，從火生水，從水生地，於是物器世界完成。到後世，有劫滅說，說世界在某時期，從梵發展，經過一定的時期，再歸入梵，常時反復同一的順序。在古奧義書，已經有他底萌芽。像說梵是神，世界在這裏面消融，世界在這裏面再現。又說他造化萬有，在終了，再把他攝收。

第三是有情，依奧義書，有情底範圍很廣，包含上從天人下到植物。然而這裏所謂有情，是現實的生物，尤其是人。梵有兩面，一面保持本體底地位，一面發展做生活我。在一方面，組織身體。在另一方面，變做命我，進入他，做他底主體。於是一個有情成立。依奧義書，梵起初作地水火三要素，自己進入他，做命我。把這個三要素，分做粗中細三種。粗是糞、尿、骨，中是肉、血、髓，細是意、生氣、語。又說梵被識、心、根所包容，變做個人我。又說大我變做有我（生活我）底原因，由於五風三德（喜憂闇）。奧義書底思索家，把人底肉體的部分，就是生理心理組織，看做我底機關；同時把他看做把我幽閉底牢獄。身體當中，我所在，是心臟內底小空處，被無數的血管同種種的組織所圍繞。我底機關當中，最粗的，是所謂四大所成底肉團身，而由生死得失底部分。所謂食味所成我，也指這個。這個粗身底內部，有可以叫做細身底微細組織，是永久包容我不離底機關。就是生氣、根、意等類。所謂生氣，元來是呼吸底意思；然而他底用法，次第廣闊；這裏頭，包含種種的生理作用全部。起初，在森林書，把呼吸分立出息入息兩種。到奧義書，更立介風，就是調整出入息底機關。更加上風（死風）等風（消化風）兩種，做五風。所謂生氣所成我，大概意指這個機關所包藏底我。對於這個五風，是生理機關；更內部還有叫做根底心理機關。把眼、耳、鼻、舌、皮、叫做知根，就是認識機關。把手、足、舌、排泄器、生殖器，叫做作根，就是意志機關。而統轄這個知根作根，去連絡認識作用意志作用的，是意；同被看

做根底一種。所謂意識所成我，可以看做意指拿這個意做上首底知根作根所包藏底我。像這樣，我被種種機關所包藏，呈現不自由繫縛底相狀，然而在本性，依然不喪失他底純淨無垢的性質。所謂認識所成，歡喜所成，實在不外乎說被身體所包藏，然而完全不受他底習氣底梵性。這個就是安住在心臟內部底認識主體，是不可見不可聞底有情本體。

像這樣成功底個人我，有醒、夢、熟眠、覺、四位。所謂醒位，是說五風十一根全部活動。所謂夢位，是說十根休止，光是五風和意活動。所謂熟眠位，是說意也休止，光是五風活動。所謂覺位，是解脫底境界，正是那個歡喜所成我，把他底真相發揮。

第三　輪迴　解脫

有情底運命，不過分做兩個方向，一種是照現象化繼續，叫他做輪迴。一種是回到本體的地位，叫他做解脫。依奧義書，輪迴解脫所以分，正是明和無明。在明位就是覺悟底時候，解脫生。在無明位就是迷妄底時候，有輪迴。有輪迴，雖然由無明底原因。然而在同被無明所捕捉底有情，所以有禍福苦樂底區別，完全不外酬應無明所發動底行爲，就是前業。像奧義書說在死亡底時候，我被智、業和前生智（前生底經驗）所捕捉。又說人從欲成，從欲有意向，從意向有業，從業有果。就是由欲底動機，意志確定。由意志，行爲確定。由行爲，果報確定。

輪迴底範圍，分做天道，祖道，第三道：三類。天道就是讚誦明論以來底諸神位，到奧義書，諸神也說有我底智識，同是迷界底有情，也被攝入輪迴界。祖道，正是拿人類做中心底境界，再回到這個世界，或者進而到第三道。上兩類，

是苦善業的所往。第三道，通例把他解做獸道，也解做地獄。總之，是人天以外底惡道。還有比這個範圍更廣，連植物也包含。這些裏頭，除掉天部，把其他有情，就產生底狀態，分類總攝做胎卵溼種四生。所謂胎生，是從母胎生，像人同獸。卵生，是從卵生，像鳥類。溼生，是從溼氣生，像蚊蚋。種生，是從種子生，像草木。

這個三道四生，簡略說，就是上從神位，下到植物界，都是輪迴底範圍。拿天空地三界做舞台，雖然有有時由善業生善處，有時由惡業生惡處底區別；然而不會脫離過這個境界。應前世底業，受今世底果。同時今世底業，就是引生未來果底原因。輪迴流轉，沒有窮盡。我們底本性，元來是靈妙歡喜底梵我，卻無始以來，從假現之旅，往假現之旅，一刻也不休止，甚麽人甘心沈沒在他裏頭呢？到這裏，印度特有底厭世思想，逐漸興起。

奧義書底最終理想，是解脫。執着現象，忘記本體，是一切煩惱和罪惡底本源。所謂解脫，像在前面所說，是回到本體的地位。就是被迷妄所掩煩惱所昧底我，脫離所有假現的繫縛，安住本性。就是發現本來具有底眞性。就是悟了我們底本性是唯一不二的梵，就彀。就是自覺，是解脫底原因。因而要想脫離輪迴，安住本性，修養智慧又明，比甚麽也要緊。然而所謂智慧，不是關於現象界底經驗的智識，是離開言語思慮底我智，梵智。是叡智，是直觀智，是絕對智。修養他底方法，是禪定和瑜伽，是抑制感覺和表象，直下貫徹眞我底方法。是唯一眞實底修道法。大體說，就是在離開人境底森林河邊洞穴等類端坐，調整呼吸，止心一境，念誦梵底表徵所謂唵底秘語。像這樣念念相續底時候，於是把握眞我，離一切的個別相和執着相，像河水流進海洋，捨棄他底名色；聖者也捨棄名色，沒入最高我。這就是解脫成就底當相，也就是輪迴止息底當相。

第二篇　諸派哲學

由奧義書底興起，印度底思想界，劃一轉期。然而像在前面所說，奧義書，思想上，包含許多的矛盾，充分具備早晚必定分化做許多思想系統底內的素因。而且奧義書雖然說是自由思想底產物，然而至少也形式上依然沒有脫離婆羅門教底範圍，還不能夠說是真正的自由思想底結果。大勢所趨，到奧義書底末期，自由討究底傾向，越發強烈，思想家蔚出，於是發生許多的學派，和佛教相前後而發達；當中，最重要的，是正統六派，異流三派。所謂正統六派，是數論派，瑜伽派，勝論派，正理派，彌曼差派，吠檀多派，這六派承認吠陀底證權，是婆羅門正統派。所謂異流三派，是順世派，耆那教，佛教。這三派是反正統派，不承認吠陀底證權。正統六派當中，每兩派互有關係。數論派建設二元論的世界觀，說宇宙底根元，是物質的原理底自性，同精神的原理的神我；兩種。用從這兩元，開發大、我慢、五知根、五作根、心根、五唯、五大、二十三諦，去說明一切。瑜伽派拿數論思想做背景，組織瑜伽哲學。勝論派主張物理的世界觀，對於現實世界，從多元論的立脚地，用實德業同異和合根本六句義，說是六種範疇；說明一切。正理派拿勝論思想做背景，論究因明正理。彌曼差派，紹繼淨行書底儀式；吠檀多派，紹繼奧義書底思想：都是祖述吠陀的。有兩彌曼差派又稱吠檀多派底稱呼。

第一章　數論派

第一節　學統

在印度底哲學系統當中，數論派底成立最古。關於數論派底起原，各學者間，有種種異論。依數論頌底傳說，就是自在黑派所傳；他底開祖，叫做迦毘羅（一作劫比羅 Kapila）。這個人底年代和爲人，完全不明白。他創唱這個教法，遞傳阿修利（Āsuri），般遮尸訶（Pañcaśikha），揭伽（Gārgya），漚樓佉（Ulūka），跋梨沙伽那（Vārṣagaṇya）；（和唯識述記所謂雨衆底原語相當）唯識述記作筏里沙，金七十論作跋婆利，）自在黑（Īśvarakṛṣṇa）等而發達完成。自在黑，一名類闍訶婆迦，是數論派有最高權威有名的數論頌底著者，是印度學哲底代表的人物。依這個書底注釋書，他是婆羅門族，姓拘式。他底年代大體和佛教底世親相同，是西元後四五世紀。

第二節　本典

本派底本典，有六十科論等，然而大部分已經散佚不傳。現存底本典當中，最優秀最古，而且把數論底精要書寫的，是自在黑底數論頌（僧佉耶——一作僧企耶略稱僧佉——頌 Sāṃkhya kārikā）一名數論七十論，又

名金七十頌，就是漢譯金七十論底頌文，從七十二頌成立，其中前面底六十八頌，是關於學說底部分，以下底四頌說次第相承，是後來所附加。這個頌底註釋書，在現存當中，最古的，是眞諦譯底金七十論長行。

次於數論頌底重要的聖典，是數論經（Sāṃkhya sūtra），相傳是迦毘羅所造，恐怕是後世大約是西元後十四五世紀所編纂。從六卷五百二十六頌成立。前三卷，敍述一般的教理。第四卷，陳說修行論。第五卷，和其他學派問答。第六卷，闡明本體論上底疑點。這個經底特色，是顯著帶吠檀多的着色。

第三節　名義

關於這個學派所以叫做數論派，就是僧佉耶，有種種異論。僧佉，起初是分析的思辨底汎稱。當正統奧義書底末期，各種主義分立底朕兆呈露底時候，一般把理論的考察，叫做僧佉；把直感的考察，叫做瑜伽（Yoga）。就是對於實行的瑜伽，把科學的思索的方面，叫做僧佉；後來轉成數論派特有底派名。本派專門尊重知識的研究，把宇宙萬有分析做二元二十五諦去說明，所以獨占僧佉底名稱。像唯識述記說：梵云僧佉，此翻爲數，即智慧數，數度諸法根本立名，從數起論，名爲數論。

第四節　哲理

第一　所因

在印度，宗教不消說；就是可以說是哲學的，也不單是爲哲學底哲學，而是爲解脫底哲學，數論哲學底目的，也是觀察世界底多苦而想發見滅苦底方法，去把他解脫，所以金七十論開卷就說：三苦所逼故，欲知滅此因。（所謂欲知，就是說哲學的考察。）後面註解說：三苦所逼故，生於欲知，爲滅苦因。所謂三苦，第一種是依內苦，這裏頭又有兩種，一種是病苦，是風熱痰不平等，所生底苦。一種是心苦，是可愛別離，怨憎聚會，所求不得，所生底苦。第二種是依外苦，是世人禽獸毒蛇山崩岸坼等所生底苦。第三種是依天苦，是寒熱風雨雷電等類所生底苦。像數論經（僧佉耶經）說在有情界，快樂是極其少有的現象，而且說是苦底原因，所以一切是苦。但是滅苦底方法，雖然已經有能滅身苦底八分醫方，能滅心苦底可愛六塵，和說生天祭式底吠陀等類。然而都不決定，不究竟（不定不極。）進而求滅苦底決定究竟的方法，是數論哲學底根本目的。所謂欲知從何因生，三苦所逼故。

第二　量論

依數論派，滅三苦底決定究竟的方法，是知道宇宙萬有就是所謂二十五諦底眞義。而能夠知道宇宙萬有底方法，是三量。所謂三量，第一是證量（又現量）第二是比量，第三是聖言量。金七十論解釋證量說：是智從根塵生，不可顯現。就是從對於外界所起底感覺知覺生起底智量。所謂耳於聲生解，乃至鼻於香生解，唯解不能知，是名爲證量。金七十論解釋比量說：以證爲前。就是拿現量智做基礎，推知其他未知事件底智量。比量有三種，一是有前比量，所謂見前比後。就是看見原因，推定結果。像看見黑雲，推定落雨。二是有餘比量，所謂見後比前，就是看見結果，推知原因，像看見江中充滿新濁水，推知上源有雨。三是平等比量，所謂見此比彼。就是在原因結果以外，從特殊類推

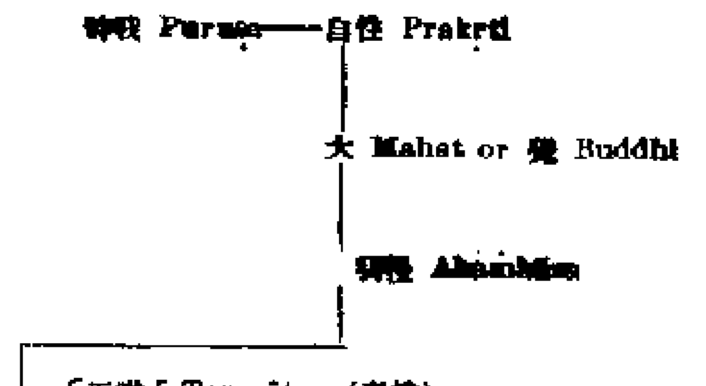
特殊。像看見這裏底桃樹發花，類推那裏也是這樣。金七十論解釋聖言量說：聖教名聖言。就是不是證比二量所能夠知道，由聖者底言教纔能夠通達。數論派依這個三量，去說明萬有底眞諦。正理派，在這三種之外，增加比喻量，立四量。吠檀多派，更加兩種，立六量。迦毘羅仙，不立依這三種法不能夠證明的，所以在數論，沒有立神底餘地。數論不勉強否定神底存在，只說他不能夠證明。換句話說：就是不看做可知的。所以很有無神的傾向。

第三　因中有果論

數論派更採取因中有果論，做學說底根本立脚地。所謂因中有果，是原因當中；已經具有結果。換句話說：就是結果在沒有發生之前，已經內具的潛在原因當中。因而意思是因果等質，結果不是從原因當中新生的，不過是原因把他底狀態轉變成結果。像乳等生酪等。就是所謂因果，是未開展位，是因；既開展位，是果。數論派依因中有果底論法，觀察自然現象。依演繹的思索，倒上去考察萬有開展底次第，立自性神我二元，做根本原理。

第四　二元二十五諦

排除最高統一的原理，用物心二元底交涉說明一切，是數論哲學底最大特徵。而有名的二十五諦，正是把一切萬有開展底狀況次第說明的。現在把二元二十五諦列表在左面：



五唯 5 Tanmātras(憂德)
十根 10 Indriyas(喜德)
　五知根 5 Buddhindriyas
　五作根 5 Kormendriyas
一心根 Manas
五大 5 Mahābhutas(闇德)

(五大從五唯發展)

五唯＝色 Rūpa，聲 Sabda，香 Gandha，味 Rasa，觸 Sparśa
五知根＝耳 Śrotra，皮 Tvac 眼 Cakṣuḥ，舌 Jihvā 鼻 Ghrāṇa
五作根＝舌 Vac，手 Pāṇi，足 Pāda，男女 Upastha，大遺 Pāyu
五大＝空 Ākāśa (聲)，風 Vayu (聲十觸，)火 Tejas(聲十觸十色，)水 Ap(聲十觸十色十味，)地 Prithivi、(聲十觸十色味十香)

二十五諦又可以分做四句，就像左面：

二十五諦——
(一)能造者……自性
(二)能造所造者……大，我慢，五唯
(三)所造者……五大，五知根，五作根，心根
(四)非能造非所造者……神我

數論派以爲把現在底有情組織底要素，有兩種：一種是精神爲要素，一種是肉體的要素。換句話說：就是主觀和客觀底結合，就是有情。然而這裏頭，精神他底本質上，元來虛靈不昧，所以不關涉苦樂；而肉體不斷伴隨憂苦。有情底苦痛，畢竟都起因於把這個肉體上底事變，誤感覺做精神自己所有。所以假如一旦所謂精神和肉體本來是別物底真智發生，把兩種底結合解開，就能夠把苦痛永絕根株。數論實在拿像這樣的見地做起點，漸次把他底理論弄精密，臨了於是用二元論說明世界同有情底起原終末。所謂二元，是自性和神我。前一種是物質的原理，就是物質底本源。後一種是精神的原理，就是精神底本源。而萬有由這兩個原理底結合發展。所謂自性，是所有物質現象底本源；他底數目，只有一個；自體是無知，然而能夠對於所有底神我（實體恆有的自我），做共通的對象（世界）；具有能夠做各個的機關（細身）底可能性。他有種種的名稱，都能夠表示他底特質。最普通的，是自性；用現在底術語說；就是天然或者自然底意思。雖然，這個術語，有時也適用於物質的現象界，爲特別表示自性底意思是原理，叫他做本性。又從他底自體還在混沌未分底狀態，沒有發展做現象界；叫做非變易（未開展）。從不是別的所造，無始無終底存在體；叫做自有（自體。）從他是現象界底原因，造作他底地方；叫做勝因，或者作者。有時也叫

做根本原質，或者根本原因。漢譯作世性冥諦等類。像金七十論說：自性者，或名勝因，或名爲梵，或名衆持。又華嚴玄談說：自性是第一諦，古稱冥性，亦名勝性。雖然，自性造作現象，不是像人格神從無生有，不外乎自己開展進化，就是自性能夠生起萬有底變易，而且持有能夠發展千態萬狀的現象界底可能性。所以自性是宇宙底本源。轉變起滅底現象，都是自性由某種因緣所開顯。自性底內容，有三種，叫他做三德。德元來意思是構成要素，同時也被看做屬性底意思。所謂三德，是一薩埵，二羅闍（刺闍），三多磨（答摩）。薩埵翻做有情，或翻勇猛，現在採取勇底意義。羅闍翻做微，或翻牛毛塵等，或塵坌，現在採取塵底意義。多磨翻做闇鈍，就是闇。所以三德是勇、塵、闇。像唯識述記說：三德應名勇塵闇也。若傍義翻，舊名染粗黑，今云黃赤黑。舊名喜愛闇，今名貪瞋癡。舊名樂苦癡，今言樂苦捨。現代翻做善性、動性、闇性；又翻做純質、激質、翳質。薩埵拿喜做體，拿輕光做相，拿叫人喜樂叫物輕光做用。羅闍拿憂做體，拿持動（活動）做相，拿叫人不安叫物動搖做用。多磨拿癡闇做體，拿重覆（沈重）做相，拿叫人和物沈鈍低重做用。從同一自性發展，然而現象界中，生種種的差別；完全由於三德底配合如何。而他底本源，實在在自性本身底構成要素。三德底平均狀態，叫做自性。三德之外，另外沒有自性。又自性之外，另外沒有三德。就是自性平均具有三德，其間沒有畸輕畸重，所以凝然在未開展底狀態。總之，自性是三德平均，不分割，無始無終，無形相底唯一體；是雖然有發展萬有底可能性，然而混沌沒有發展底當體。

對於自性是唯一共通的，神我是個人的無數存在底認識主體。他也有兩三個名稱，最普通的，意思是人；是對於自性意思是自然底術語。又因爲自體不從三德成立底緣故，不參與造作變化，所以叫做中直。從他是純主觀性，

叫做證者，也叫做觀者。是本來無絆獨存超絕苦樂底靈的存在。總之，神我是不變不動無活動底靈體拿知或者思做他底本質，除此之外，甚麼屬性也沒有。

自性和神我，本來性質全然不同，而在本體的地位，兩種都維持靜平無活用底當體。然而由自性和神我結合。開展種種要素，構成物器世界，構成有情底身體；兩種都沒有維持他底本來面目。這樣，那麼甚麼時候，甚麼原故結合呢？自性神我結合底原因，一方面是無區別智，就是無知無明；一方面是爲解脫。神我爲求見三德，就是求見自性底本體的相狀；自性爲叫神我得獨存，就是把神我引到解脫；兩種結合，開展世界。恰巧像只能夠看見道路，不能夠行走底跛者（神我）和能夠行走，看不見道路底盲者連合起來；能夠到達所在。到達所在，就各相分離。像這樣，神我看見自性底時候，就得解脫。自性也叫神我獨存，各相捨離。

兩種結合底結果，非變易底自性當中，起三德底不平均；本來雖然無知，然而帶像是知者底相狀；次第發展現象界，發生大我慢，五知根（耳皮眼舌鼻根），五作根（舌手足男女（人根）大遺根）心根，五唯（色聲香味觸），五大（地水火風空）等類；於是構成現實世界，叫他做變易（既開展）。把神我自性兩個原理，同大以下到五大，總稱二十五諦（眞理）。像這樣，虛靈不昧中直底神我，雖然維持他底本性，然而也帶像是作者底相狀，伴隨自性開展底結果所謂細身（從大我慢五唯十一根成立底微細身），成爲輪迴苦樂底享受者，成爲三苦常不斷底現實的有情。然而這個時候，神我依然不喪失純主觀底當體，不過誤把不過是三德變化底肉體苦樂，感覺做自己底事象；因此，知道二元二十五諦底眞理，把物質界底執着脫離底時候；自性和神我底結合，自然分離。

第五　世界觀　有情觀

自性和神我結合，先發生大，又叫做覺。覺是理性底意思。依數論底原意，元來是個人的性質；然而又把他叫做遍滿，這裏頭也暗含世界的意義。像金七十論說：大者或名覺，或名爲想，或名遍滿，或名爲智，或名爲慧。從大發生我慢，我慢是自己意識底意思，更進到個人的意義。然而從由這個有物質界底發展看，也還不失世界的意義。從這個我慢，有兩種變異發生。假如覺當中，喜德增長，就發生變異我慢。這個我慢，能發生心理機關底十一根。假如大當中，闇德增長，就發生太初我慢。這個我慢，發生純物質底五唯。假如大當中，憂德增長，就發生焰熾我慢。這個我慢，扶助兩我慢，發生十一根和五唯。就是到這裏，物質性底自性，更發生主觀客觀底區別。這裏頭，對於世界底成立，直接有關係的，是五唯。這個是純粹無雜的五種原質，叫他做唯。意思是他自身就是要素，不是別的要素底混合。像粗物質底五大，各各有種種性質，例如地有色聲香味觸。五唯只有一種特異的性質，從這個地方，得所謂唯底名稱。五唯是感覺的認識以上底很微細的物質，所以把他叫做細微，也叫做無差別。五唯是無差別的微細的物質，五大是有差別的粗物質。關於從五唯開展五大底經過，依金七十論，聲唯生空大，觸唯生風大，色唯生火大，味唯生水大，香味生地大。一說：聲唯生空大，聲觸二合生風大，色聲觸三合生火大，色聲味觸四合生水大，五觸全合生地大。到五大，成爲現象的物質；由他底配合積聚，構成現實的世界。

像這樣而成立底物質世界，本來雖然是唯一，然而把他約有情所依止底時候，三德底配合上，現種種的相狀，所謂三道十四生就是。所謂三道，是天道、獸道、人道三種。所謂十四生，是天道八種，獸道五種，人道一種。依金七十論，

天道有八分，一梵王，二世主，三天帝，四乾闥婆，五阿修羅，六夜叉，七羅剎，八鬼神。獸道有五分，一四足生，二飛行生，三胸行生，四傍行生，五不行生（植物。）人道只一類。天道喜德勝，人道憂德勝。獸道闇德勝：像金七十論說，向上多喜樂，根生多癡闇。中生多憂苦。又說：天上薩埵多，是故諸天恆受快樂。人中羅闍多，故人多受苦。獸道多摩多，故獸等恆癡闇。這十四生，都是有情輪迴底範圍。

世界雖然是自性發展底結果，然而他和神我結合，纔可能。所以假如神我獨存底時候，世界也還沒到自性當中。五大歸五唯，五唯歸我慢，我慢歸覺，覺歸自性。雖然，神我無數存在，此外有未解脫我，自性不專屬一神我，所以自性依然不停止他底開展，因而世界底存續不斷絕。此外數論也像其他學派，承認世界底劫滅，說在八萬劫底終末，一度一切的變異，還沒到自性當中。就是依數論，世界由三德底不平均，有發生。由三德底平均，有劫滅。

神我雖然是認識底主體，然而不過是非活動底靈的實在。所以不是他自身就是有情。有情底組織，不消說，從身心就是精神的要素和肉體的要素成立。像在前面所說，自性發展成變異，到我慢，發生五唯和十一根。這個時候，覺，我慢，五唯，十一根，相集合；組織成一個微細身，叫他做細身，又叫做相身。這就是把神我擁抱做他底認識機關的。於是具備認識力和活動力底一有情成立。這個像所謂魂魄，微細難認識，不受五大所成底障礙，所以叫做細身。然而已經具足手頭面等形相。細身，實在是普遍的自性底個體化，他底數目，應神我底數目，無數存在，各自伴隨一個神我，假如解脫智不生，永不分離。而他底組織體常住，無關於肉體五大所生底生滅。到這裏，本源底自性，開展世界，拿粗身（肉體）供給細身之外，對於神我，沒有直接的關係。這個細身，更變成粗身就是現實的有情底衣裳，是只

有五唯底微細身，先入母胎，在胎中攝取五大所生底物質，滋潤資養。經過一定的時期，血肉筋爪毛骨六依具足，粗身纔完成。到已經出胎，拿五大所成底世界做他底住處，叫他做父母所生身。這就是現在底有情。而他底死亡，把粗身再還到自性，變成細身，更經過同一程序，轉生各處。粗身退沒底時候，細身假如和非法相應，就受四足有翅胸行傍行四生。假如和法相應，就受梵天世主人道四生。一直到智厭末有生以前，輪轉入處。

認識底主體，限於神我；就是心理現象底本源，都是神我。覺我慢十一根，不過是物質的生理組織，都是無知的，然而受我底反影，因而在經驗的意味，都有心理的作用。就中覺，又叫做心，是最主要的，位在心理機關底最上，直隸於神我，掌管迷界悟界底分離點。用現在底術語說，就是可以叫做理性底機能。他底根本作用，是決智，就是推理判斷（表象同意思底確定）。像金七十論說：何名為決智？謂是物名礙，是物名人，如此知覺，是名決智。一方面心根從外部底器官，得種種的印象，把他付囑於覺。覺把他收下來，付神我，供他底使用。另一方面，通過我慢統轄十一根底活動。造善惡業，做輪迴底原因；認識自性底相違，往解脫道；就是業和正智，都是他底作用。我慢是我所執，就是自我底觀念。是把自己和外界同別人區別，自己覺得一切的經驗是自己所有底作用。像金七十論說：我慢有何相？謂我聲、我觸、我色、我味、我香、我福德可愛，如是我所執名為我慢。心根，有分別就是知覺同思惟底作用。像金七十論說：能分別為心根。他底任務，是一方面和五知根共同知覺外界，一方面和五作根共同做意志活動，就是行為。五知根，是耳皮眼舌鼻底感官。這五種能夠知覺聲色等類（這個不是五唯。）五作根，是舌手足男女大遺，是言說執捉行步生殖除棄等機關，就是意志活動底機關。把以上覺我慢十一根等十三種，總稱做作具，意思是神我底機關。這裏頭

又把覺我慢心根三種，叫做內作具。不取外塵，所以叫做內。把五知五作根叫做外具能取外塵所以叫做外。內作具能夠取三世塵做對境，十外具只取現在塵。金七十論又把外具叫做門，是為內具供給材料底關門，所以叫他做門。對於這個，把內具叫做門主，又叫做司門。總之在知覺外界底時候，起點在外界，終點在神我。起先有對象，通過五知根底關門進到裏面底材料，心根把他表象化，送到我慢。在我慢，彼自己意識所統一，就是我慢把他執着做我所有，傳達到覺。覺把他附加最後的決定，傳奏神我，叫神我如意受用。到後來智慧生底時候，覺叫神我看見我和自性不同，得解脫。所以光是一個覺，是神我底真作具。反過來在意志活動就是行為底時候，採取和認識底經過正反對底路徑，起點在內部，終點在外部。但是這些活動，雖然是細身所具備底力量，然而實際活動，只限於有肉體底時候。

第六　輪迴　解脫

有情具有像前面所說底活動機關，生存當中，作各種善惡業。神我和三德沒有關係，然而他底機關，從三德成立。所以由三德底優劣，行為也成就種種的不同。因而十三具當中，這個地方關係最深的，是覺底作用。覺底根本作用，像在前面所說，是決智。這個由喜德增長和憂德增長，把他分做八種。像金七十論說：大有八分，四分名為喜，四分名癡闇。就是把覺底作用，分做四喜四癡分。就是喜德增長底決智、成就法、智慧、離欲、自在；四相。反過來，闇德增長底決智，成就非法、非智、愛欲、非自在；四相。叫他做八有，就是八種心態。他底結果是（一）因善法向上生八處。（二）因非法向下五處生。（三）因智厭，有解脫。因細身，得智慧。因智慧，得厭離。因厭離，捨棄細身，真我獨存，所以叫做解脫。（四）因無智，有繫縛（繫縛自身合在人天獸等中）。（五）因離欲，有自性迴收，就是自性把他底發展停止底功德。（六）

因愛欲，有生死。（七）因自在，有無礙。（八）因不自在，有障礙。這個八有，是總括有情底道德的修養和他底功果所說，這裏頭，除智厭外，還不能夠到達眞解脫（離欲是智厭底前一步）。無論那一種，都是輪迴底原因。然而所以像這樣對於各種有，有相當的結果：由於善惡業，熏習細身；換句話說：就是由於各種業，把他底反響，到在自身底細身；粗身雖死，還持續他底勢力，迴轉生世間，把他做完結。然而新轉生，更受新熏習；所以在智厭沒有生以前，永久輪迴不止。在那裏頭，善惡業底結果，有先前所謂三道十四生底不同。因此，假如想脫離永久的輪迴，不外乎由眞實智。所謂眞實智，是甚麼呢？不外乎覺知二十五諦底眞義，證悟自性和神我本來是別物，而把他底關係斷絕。先前說自性和神我結合底原因，一方面是無知，一方面是爲解脫。就是無始以來，自性不停止他底開展，一面表示無知底結果，同時另一面，把他底眞相顯示神我，叫他由這個發生眞智，得解脫。只因爲從來神我底機關，尤其是覺，闇鈍強，無智盛，沒有達他底目的。所以假如學眞義，做種種的修養，伏斷惑，滅七相（八有當中除智慧），從善法進到自在，從自在進到離欲，臨了於是發生純智就是正徧知底時候；神我把自性底作用看做我所底迷妄消滅。自性知道達到他底目的，把他底開展迴收。金七十論說這種相狀說：譬如貴家女，其性最爲善。有人卒來見，是女即羞隱。自性亦如是，若我正徧見，即離便藏隱，唯我獨自存。但是所謂解脫，有有身解脫和究竟解脫兩類。有身解脫，是自性底目的已經成就底緣故，滅七相，離動搖；神我靜住在本位，觀看自性：如同觀舞一般。就是所謂解脫，不是身體就死滅，恰巧像一度轉動底輪子，暫時迴轉；這個身體，由前世底業力，暫時止住；不過不受法非法等底熏習。究竟解脫，是到肉身也滅去底時候，離開細身，神我永得決定同畢竟底獨存。到這裏，於是苦根永遠斷絕。

附錄

數論義（節錄唯識述記）

（上略）謂有外道，名劫比羅，古云迦毘羅，訛也。此云黃赤。鬢髮面色，並黃赤故。今西方貴婆羅門種，皆黃赤色也。時世號為黃赤色仙人。其後弟子之中上首，如十八部中部主者，名筏里沙。此翻為雨，雨時生故，即以為名。其雨徒黨，名雨衆外道。梵云僧佉，此翻為數，即智慧數，數度諸法根本立名。從數起論，名為數論。論能生數，亦名數論。其造數論及學數論，名數論者。此師所造金七十論。謂有外道，入金耳國，以鐵鍱腹，頂戴火盆，擊王論鼓，求僧論議。因諍世界初有後無。（成唯識論疏義演云，因諍世界初有後無者，意云，謂有外道，名因僧佉，即金耳國王，求僧論議。因諍世界初有後無。僧先立量云，今時世界（有法）應還無常（宗法），以念念滅故（因），如燈焰等。外道量云，今時世界定是常，以現見故，如山河等。）謗僧不如外道，遂造七十行頌，申數論宗。王意朋彼，以金賜之。外道欲彰已令譽，遂以所造，名金七十論。（中略）

依金七十論，立二十五諦。總略為三，次中為四，廣為二十五。彼論云，略為三者，謂變易，（即本無今有及改舊令新，）自性，我知。變易者，謂中間二十三諦，自性所作，名為變易。自性者，冥性也。（謂自性未見大等時，與大等冥合一處，故喚自性，亦名冥性，）今名自性，古名冥性。今亦名勝性，未生大等，但住自分，名為自性。若生大等，便名勝性，用增勝故。我知者，神我也。

中爲四者，一本而非變易，謂卽自性。能生大等，故名爲本。不從他生，故非變易。二變易而非本，一說謂十六諦，卽十一根及五大，總十六諦。又說但十一根，唯從他生，名爲變易。不能生他，是故非本。三亦本亦變易，一說謂七諦，卽大、我慢及五唯量。又說并五大，合十二法。謂從他生，復生他故。四非本非變易，謂神我諦。（神我不能生他，非本。不從他生，非變易。）

廣爲二十五諦者，一自性，二大，三我慢，四五唯，五五大，六五知根，七五作業根，八心平等根（亦得名意根），九我知者。於此九位，開爲二十五諦。

問，自性云何能與諸法爲生因也？答，三德合故，能生諸諦。（意云，此薩埵等三，是自性上德。然我本有，不從他生，其我若須境界受用，自性與三德合故，轉生二十三諦，令我受用。……德者，是功德之義。……）三德者，梵云薩埵，此云有情，亦言勇健，今取勇義。梵云剌闍，此名爲微。牛毛塵等，皆名剌闍。亦名塵坌。今取塵義。梵云答摩，此名爲闇，鈍闇之闇。三德應名勇塵闇也。若傍義翻，舊名染麤黑，今云黃赤黑。舊名喜憂闇，今名貪瞋癡。舊名樂苦癡，今言樂苦捨。外人問曰，此我知者，作受者耶？答，是受者，三德作故。問，既非作者，用我何爲？答曰，爲領義故，義之言境，證於境也。我是知者，餘不能知。又從冥性既轉變已，我受用故，次第生者（卽是相生次第；）自性本有，無爲常住，唯能生他，非從他生。由我起思，受用境界，從自性先生大。大者，增長之義。自性相增，故名爲大。（亦猶如種子得水浸漸長大也。）或名覺，亦名想，名遍滿，名智，名慧。從大生我執。我執（執卽觀察之義）者，自性起用，觀察於我，知我須境，（便生五大等，）故名我執。初亦名轉異，亦名脂膩。有說我慢（卽此我執，執事於我，以

轉於我，而生憍慢，故名我慢。）生五大、五唯十法。五大者，謂地、水、火、風、空。別有一物，名之爲空，非空無爲、空界色等。五唯者。謂聲、觸、色、味、香。有說慢但生五唯，五唯生五大，五大生十一根。爲我受用，先作五唯。量者，定義。唯定用此，成大根等。若約此說，色成於火大，火大成眼根，眼不見火，而見於色。聲成於空，空成於耳，耳不聞空，而聞於聲。香成於地，地成於鼻，鼻不聞地，而聞於香。味成於水，水成於舌，舌不得水，而嘗於味。觸成於風，風成於身，身不得風，而得於觸。此中所說，約別成義，有說五唯總成五大（不同前一一相對別成，今唯除聲一箇別成於空，餘並相從，總成五大）。五大總成五根者也。五作業根，心平等根，亦皆總成。爲用五唯，須十一根（意云爲我欲受用五塵境界，須十一根，所以五大成十一根也）。十一根不能自有，藉五大成。佛法所造，是彼能造。故十一法變易非本，順此後解，卽今西方猶有二諍。次生十一根，初生五知根。五知根者，謂眼、耳、鼻、舌、皮。次生五作業根。五作業者，一語具，二手，三足，四小便處，五大便處。此中語具，謂語所須口舌等是。此中手足，卽分皮根少分爲之。前取總皮，今取支故。（意云五知根中，皮根全取，名身根，今五作業根，卽是皮根少分，謂手足等不離身根，故與前有別。）

又此男女大遺根等，有別作用，故別立也。次生心根。金七十論，分別爲體。有說此是肉心爲體。神我以思爲體，故因明說執我是思。三德是生死因，由所轉變擾亂我故，不得解脫。知二十三諦轉變無常，生厭修道，自性隱跡，不生諸諦，我便解脫（意云，自性上三德用不起，卽諸諦不生，我便解脫）。

第二章　瑜伽派

第一節　目的　開祖　名義

瑜伽派和數論派，有姊妹的關係。數論派建設二元論的實在論，很有無神的傾向。就是他底缺點，是無神的，而且是不可知的。瑜伽派底目的，是彌補數論底不可知的缺點。就是紹繼數論底教理，把對於最上神底信仰，加在他上面；又附加神祕瑜伽底觀行，做得解脫底方法。本派底開祖，是鉢顛闍梨（Patañjali）。

瑜伽（Yoga），意思是觀行，或者用禪又禪思翻譯他。是從融合又冥想或者歸入底意思來底用語。有這個意思底瑜伽，在鷓鴣氏森林書（Taittirīya-āraṇyaka），說史氏奧義書（Kāṭhaka-upanishad），也看見。可以知道瑜伽底意思，不是一朝一夕所成。所以把鉢顛闍梨，推定做西元前二世紀。西元前四世紀，有波膩尼（Pāṇini）大成世界無比的大文典。同時有迦旃延（Kātyāyana），攻擊他。鉢顛闍梨，製作所謂大註，註釋波膩尼底文典，祖護辯護他底學說。通例把瑜伽經底作者鉢顛闍梨，和作大註底鉢顛闍梨，看做同一；也可以想定鉢顛闍梨底年代。然而瑜伽經採取現今底體裁，大約在西元後五六世紀光景完成。

第二節　本典

瑜伽經，從四品成立。第一是三昧（禪定）品(Samādhi Pāda)，闡明三昧底本質分類。第二是方法品(Sādhana Pāda)，闡明入三昧底方法和修鍊。第三是神通品（Vibhūti Pāda），闡明神通底原理和他底種類。第四是獨存品（Kaivalya Pāda），闡明最終目的，就是沒有繫縛底神我。

第三節　哲理

第一　第二十六諦——神

瑜伽派底哲學，大體繼承數論。不過把非變異——自性做第二十四諦，把神我做第二十五諦，更建立神做第二十六諦。所謂神，是自在天（伊濕伐羅 Īśvara）。所謂自在天，沒有情，沒有想，沒有業，又不受業果。就是不被煩惱業異熟果餘業等類所接觸，超然於苦樂業報之外。神底身分，是神我底一種，然而自始不和自性結合，所謂特別的大神我。而他底性質，是把個人我只有可能性底一切智，無限展開；超越時間以上，做人天師。念誦他底表詮就是唵，返照知生，障礙絕滅。像這樣，把數論底教理，和神底思想調和。瑜伽哲學，和數論哲學不同底地方；是和數論派不建立聲體相反，瑜伽派承認他。又像上面所說，和數論派是無神論相反，瑜伽派，在某種意味，建立人格神。尤其是後一種，是他底顯著的特徵，後世把他叫做有神的數論派，然而嚴密說，瑜伽派底神，不是統合兩元底根本原理，不過爲

修行底方便所立。

第二　心理說

瑜伽經常時用所謂心底術語，把他看做一切精神現象底總府。由神我底觀照，現心理活動。而他底自體，無限相續，受善惡業底熏習，完全和數論底細身相同。就是這裏頭，覺底作用，我慢底作用，意底作用：都包含。換句話說：就是代表細身全部組織底機關。把這個心底主作用，分做兩種。一種直接叫做心作用，就是知識作用。一種是所謂煩惱，就是情意作用。把知識作用分做正智、顛倒（一作似智）、分別、睡眠、記憶五種。這裏頭，正智，是正確的知識，是由現量比量聖教量所生底結果。顛倒，是不依據事實底眞相，誤謬的知識。分別，是光是傳說，沒有事實底知識。睡眠，是所謂非有底表象。記憶，是叫一旦知覺底對象不去心底作用。情意作用，也有無明，我執，貪欲，瞋恚，執着（一作有愛）五種。無明，是把不常住執做常住，不樂執做樂等類底誤見。神我和自性底結合，也是這個無明底結果。我執，是把能見底力量和認識底力量混同底誤見。就是把現象心誤認做神我，把神我誤認做現象心底作用。是數論所謂我慢底作用。貪欲，是處快樂執着。瞋恚，是處不快所起嫌惡之情。執着就是有愛，是對於肉身底執着。這十種作用，是心底代表的活動樣式。

第三　八支行法　神通　解脫

數論底終局，是由眞智叫神我從自性分離。瑜伽派，祖述他，說得眞理有八種方法，就是八支行法。所謂八支行法，是禁制、勸制、坐法、調息、制感、執持、靜慮、等持。總之，在抑止心底機能。就中第一禁制，是守不殺生，不偸盜，不邪婬，不

妄語，不貪；五戒。第二勸制，是行清淨，知足，苦行，學誦（學習聖經），敬虔（恭敬最上神）；五事。以上兩法，是道俗所應當共同遵守。第三以下，是只適用於瑜伽行者底特別修行。第三坐法，是為調制身心，規定身體底態度。坐法是腰部以下底態度，不下八十四種，其中主要的，有蓮華坐，師子坐，雞坐，拜坐等類。腰部以上尤其是手底態度，叫做印相，也有種種分別。第四調息，是用種種方法，調整呼吸。第五制感，是制御一切身體底官能，就是叫五感作用不外馳，恰巧像龜把四足頭尾藏在殼裏，叫他做六根攝收法。第六執持，又叫做不動心，是絕一切妄念，把心作用集注在一處，絲毫不動搖。第七靜慮，是由執持，心和境完全一致融合。第八等持（三摩地，三昧）是更前進底時候，心底自體，像空虛一般，只映現對境底境地。後三種，是瑜伽派底中心行法。本經把三種總括，叫做三耶摩（Saṃyama），意思是總制。到這個境界，就獲得不思議神通。然而瑜伽派底最大目的，不是這個不思議力本身。是由這個不思議力，叫神我從自性脫離，進入一切智境。脫離一切的業果同三德底羈絆。

三摩地就是等持，也有淺深之別，分他做有想（有心）和無想（無心）兩種。所謂有想三摩地，是物我底差別雖然已經斷絕，還有種種念慮。無想三摩地，是一切念慮都消融底境地。從有心位進到無心位，臨了於是獲得所謂法雲三摩地。就是征服一切現象的身心，獨神我輝映底境地。

瑜伽經也像數論一樣，拿正智就是分別生智做解脫底正因，拿神我底獨存做究竟。

神通底形而上的原理，是總制就是執持靜慮等持三支，是我們底心本來具有底靜止的可能性，等持的可能性，心一境的可能性，由修行開展。就是由三支底修行，心底可能性開展。不光是心，肉體諸根底性質，特相，狀態；也由

修行開展，發揮他底高等能力。更進一步說：客觀的萬有底系列，也和三支底開展相應而開展。甚麼緣故呢？心，客觀界，都是自性底開展，他裏頭有本質的連絡；所以到發揮他底高等能力，就能夠支配客觀界。總之，瑜伽行者所以能夠發揮超自然力，不外本來具有底能力，由修行開展。

附錄

瑜伽外道節錄方便心論

有八徵：所謂四大，空、意、明、無明；八自在：一能小，二為大，三輕舉，四遠到，五隨所欲，六分身，七尊勝，八隱沒；是名瑜伽外道。

第三章　勝論派

第一節　名義　學說

梵語吠世史迦（Vaiśeṣika），又作衞世師等，意思是異，差別，特性；譯作勝宗，勝論；就是特勝底意思。本派底開祖，是迦那陀（Kaṇāda）又叫做蹇拏僕（Kaṇabhuj），都是穀食者底意思，譯作食米齋仙人。一名優樓迦（Ulūka），或者嗢露迦，是鵂鶹底意思，有時譯作猿猴。他從自然哲學底立場，把宇宙萬有分析做六種去說明，叫他做迦那陀底六句義。其後，這個學派，有十八部異執。就中最勝的學匠，是西元第六世紀底末底戰陀羅（Maticandra），就是慧月論師。他把迦那陀底六句義，開合增補做十句，用這十種範疇，說明宇宙萬有。像唯識述記說：吠世史迦，此翻爲勝。造六句論，諸論罕匹，故云勝也。或勝人所造，故名勝論。（中略）後其苗裔，名爲慧月，立十句義。

第二節　本典

本派底聖典吠世史迦經，相傳是迦那陀所作，從三百七十句立成，分做十卷。第一卷陳述研究六句義底必要。第二第三兩卷，說實句義底內容。第四卷，陳述極微說和四大底性質。第五卷，細論業句義，第六卷說德句義當中底

法非法。第七卷，說明德類底大部分，同時說明和合句義。第八卷，論智識。第九卷，雜論，接觸因中無果論，有無底關係等類。第十卷，從苦樂底說明，進到因果律底問題。本典甚麼時候成立，雖然不明白；恐怕是從西元前二百年光景開始製作，到西元後五六百年光景，整理成現今底體裁。

次於本典底重要的聖典，是慧月作玄奘譯底勝宗十句義論。內容分做兩部分，前一部分，說十句義底大體。後一部分，說諸門分別。

第三節　哲理

第一　六句義　十句義

勝論派底特質，是把萬有底成立要素，分做六句義，或者十句義，就是範疇。說由他底結合如何，世界有種種相。先觀察萬有，從具體物，把性質狀態運動等類抽去，到達實體（又主體）概念；建立實句義，做和他相應底實在的原理。其次，把實體同運動概念抽去，只採取性質又屬性概念；建立德句義，做和他相應底原理。更建立業句義，做和運動概念相應底原理。倒過來，萬有由實德業（體相用）三種原理底結合成立，是勝論哲學底基礎的概念。然而依勝論派，這三種，是各各占對等地位底獨立原理。所以為更把這三種結合，而叫他成為種種的具體物；不可以沒有遍涉三種而又和三種不同底別的原理。勝論把這個開做三方面，建立和他相應底三句義。就是先從萬有之間，有共通關係底地方；就是萬有間，叫我們構成種概念又類概念底共通關係；建立同句義，做叫他這樣底原理。

更對於萬有間底差別關係，就是叫我們構成單獨概念底關係建立異句義做和個別相相應底原理。最後建立和合句義，做把前面底五個範疇結合一起底原理。像這樣，勝論派建立實德業同異和合六句義，而把他看做各各有存在性；他底下面，更包攝種種的要素；由他底結合分離，萬有有種種相。

對於這六句義，都是關於有就是存在底範疇；更建立無說就是非有句義，做關於非有就是非存在底原理。所謂七句義說就是。更加有能，無能，俱分的；是所謂十句義說。就是漢譯十句義論所傳慧月一派所說。所謂有能，是把實德業從因果關係底地方看，各生自己底結果（例如從地底極微生大地）；建立有能句義，做叫他這樣底原理。所謂無能，是實德業生自己底結果之外，不能夠生別的結果底作用。俱分是跨同異底句義。同一物，由看法，有同邊，有異邊，例如所謂人底概念，對於人類全體是同，對於馬就是異。同句義異句義以外，不可以沒有叫他這樣底原理，所以建立俱分句義。

右面底四句義，尋他底材料，豁然已經在本典裏面。然而拿他做獨立底句義，是本典以後底發達，而比前六句義力量弱。勝論派底特色，在徹底用六句義說明萬有。現在把六句義列表在左面：

六句義

- 實句義
  - 地 Prtaivi
  - 水 Ap
  - 火 Tejas
  - 風 Vāyu
  - 空 Akāsa
  - 時 Kāla
  - 方 Dis
  - 我 Atman
  - 意 Manas
- 德句義
  - 色 Rūpa
  - 味 Rasa
  - 香 Gandha
  - 觸 Sparśa
  - 數 Saṁkhyā
  - 量 Parimāṇa
  - 別體 Prthaktva
  - 合 Saṁyoga
  - 離 Vibhāga
  - 彼體 Paratva
  - 此體 Aparatva
  - 覺 Buddhi
  - 樂 Sukha
  - 苦 Dukha
  - 欲 Icihā
  - 瞋 Dveṣa
  - 勤勇 Prayatna
  - 重體 Gurutva
  - 液體 Dravatva
  - 潤 Sneha
  - 行 Saṁskāra
  - 法 Dharma
  - 非法 Adharma
  - 聲 Śabda
- 業句義
  - 取 Utkṣepaṇam
  - 捨 Ávakṣepanam
  - 屈 Akuñcanam
  - 伸 Parisāraṇm
  - 行 Gananam
- 同句義
- 異句義
- 和合句義

像右表所列六句義，或者十句義，各自之下，包攝種種的要素，把他約略說明，就是：

一、實　所謂實，是梵語陀羅標底譯語。意思是把一切的屬性抽去底純實體，就是說一切萬有底實體又本質。時間空間，也攝在這裏頭。

二、德　所謂德，是梵語求那底譯語。意思是在萬有把實體概念和運動概念抽去以後底現象全體。就是說實體底性質，又標幟。包含性質，容量，狀態，地位，運動底一部，關係底一部。

三、業　所謂業，是梵語羯磨底譯語。意思是把實體和屬性抽去底運動，他底作用結果叫某物體生合又離底狀態。就是說一切萬有底動作，又作用。拿場處底變動，做他底特質。

四、同　所謂同，是叫萬有之間有共通點底原理。在萬有間底共通點，求最高的概念，恐怕沒有趕得上有就是存在底概念的，千差萬別，無不盡攝在這裏頭。有性，是叫一切的實德業三句義存在底原因。因爲有性貫通一切底緣故，所以也叫他做有句義。

五、異　所謂異，是叫萬有之間有差別點底原理。就是這個實和那個實區別底原因。

六、和合　所謂和合，是實德，能所，全體部分等類之間底關係。像土和瓶之間，衣和絲之間，圓和圓形之間，種和個物之間，活動者和體活動之間，個體和實在之間底關係。就是叫實德業同異五句義不相離而相屬底原因。

七、有能　所謂有能，是屬於實德業，能夠幫助他，叫他或者共同，或者單獨，生各自果底原理。就是說實德業三句義並生自果底結果。

八、無能　所謂無能，是屬於實德業，叫他自果以外，不生餘果底原理。就是說自己底結果之外，不生別的結果。

九、俱分　所謂俱分，是說在一個法體，有亦同亦異底兩用。譬如人和人相望就同，人和畜生相望就異。

十、無說　所謂無說，是說甚麼事物也不存在。

把實句義分做九種：一地，有色味香觸，叫做地。二水，有色味觸，是液體（自然流動），有潤（以浸潤爲本相）；叫做水。三火，有色（光燿）觸（熱），叫做火。四風，只有觸，叫做風。以上四種，在極微底地位，雖然常住；在複成物底地位，變化無常。像唯識述記說：地水火風。非所作者常，父母極微，非所作故。所作者無常，子微以去，皆無常故。餘五是常。五空，只有聲，就是常住遍在，是聲所依；叫做空。像唯識述記說另外有空大，不是空無爲，也不是空界色。這個沒有極微，光是一種不定的常住。六時：是說彼此同時異時遲速等時間。七方，是說東西南北四維上下等空間。時方兩種，也不是物質的，所以不是極微所成，是一種不定的常住。以上底七種實體，是客觀界構成底要素。以下底兩種，是主觀界構成底要素。八我，是覺樂苦欲瞋勤勇行法非法等心理現象底主體，而他底特相，是能夠生起知識。九意，是掌管我和根連絡底關係。我和意兩種，雖然不是極微，然而和極微一樣，極其微細。

把德句義分做二十四種。一色，是眼根所感覺底境界，有白青黃赤綠褐色雜色七種。二味，是舌根所感覺底境界，有甘酸鹹辛澁苦六種。三香，是鼻根所感覺底境界，有好香惡香等類。四解，是皮根所感覺底境界，有冷熱不冷不熱等類。五數，是叫我們對於事物，生起一多全半百千等觀念底原因。六量，是叫我們對於事物，生起微細大短長圓淨觀念底原因。七別體，是叫我們對於事物，生起各自別立底觀念底原因。八合，兩個起先分離底事物，現在纔相合

底時候叫做合。像了義燈說合之與離但取初合名合初離名離已後卽非這個合有從一業生（隨一業生），從俱業生（俱業生），從相合生（合生）三種。這裏頭，第一種，從有動作和無動作生，就是運動的和靜止的相合底狀態；像鳥息在樹上。述記說像以手打鼓。第二種，從有動作和有動作生，就是兩種運動的相合底狀態；像牛和牛鬭。述記說像兩手相合。第三種，從無動作和無動作生，像由風底媒介，竹木相合。一說合生是由一種合生別的合，例如由指和枝相合，生手和幹相合。述記作三合生，說如牙等生。無有動作，與空等實合時所生之合也。九離，是合底反對，就先前相合底兩個事物，現在纔分離底時候說。和合一樣，有從一業生（隨一業生），從俱業生（俱業生），從相離生（離生）三種。述記說：先造果實，由有他緣，來離別之；果實便壞，與空等離；所生之離，名爲離生。十彼體，是叫空間的遠（彼方——彼體）又時間的前（過去——彼體）等觀念；生起底原因。十一此體，是叫空間的近（此方——此體），又時間的後（現在——此體）等觀念；生起底原因。就是彼體此體，是叫彼方此方，過去現在等觀念；生起底原因。十二覺，是一切知識作用底原因。現量知，比量知，記憶等類，都是這個覺底作用。十三樂，是適悅底心態。十四苦，是逼苦底心態。十五欲，是希求事物底心。十六瞋，是想損害事物底心。十七勤勇，是拿欲和瞋做動機，我和意相合；所生或者想追求，或者想迴避底策勵；就是發動力。述記說：欲作事時，先生策勵，此名勤勇，發勤勢是也。十八重體，是地水兩種墜墮底原因，就是重力。十九液體，是地水火三種流注底原因，尤其是水底特性，就是物底流動性。二十潤，是水特有底德，是黏着底原因，攝持地等，叫他不壞不散；就是物底濕潤性。二十一行，是物心起動作底原因。這個有念與作因兩種。念因是依思念生底行，是精神底活動力。作因是依作業生底行，是物質底活動力。述記說：現比智行

所生數習差別。名念因。卽智種子。覆擲等業所生勢用，名作因。行是勢用，十句多說作因名勢用，念因名行。這個不是佛教所謂諸行無常之行（果位之行），是想行識之行（因位之行）。一說行是惰性的勢力底意思。二十二法，是善，這個有能轉，能還兩種。能轉法，是能轉劣身，得勝身底原因。能還法，是能離欲染，還正智底原因。二十三非法，是不善，是能得生死不可愛身苦邪智底原因。一說法非法，是他底結果，熏習我體底一種不可見的勢用，就是業。二十四聲，是空特有底德，是耳根所感覺底境界。

把業句義分做五種。一取業，二捨業。取底原語，意思是擲上，就是取業是上昇底運動，是和上方相合底原因。捨底原語，意思是擲下，就是捨業是下降底運動，是和下方相合底原因。取是向上底運動，捨是向下底運動，所以是垂直運動。述記依十句義論說：若於上下虛空等處，極微等先合後離之因，名爲取業。捨業翻此。意思是取業是把先前相合底物體分開底運動，捨業是和取業正反對底運動。三屈業，四伸業。屈是收縮，就是叫伸直底物體屈曲底運動，是和近方相合底原因。伸是伸張，就是叫物體伸張底運動，是和遠方相合底原因。一說屈是另外的一端接近同着的一端底運動，伸和他反對，是另外的一端離遠底運動，所以是水平運動。述記說遠處先離近處今合之因，名屈。伸業翻此。五行業，行是行動，就是像車走人行底平直的運動。述記說有質礙實，先合後離之因，名行業。大凡一物行動底時候，必定先合後離；合是休止底狀態，離是行動底狀態：所以十句義論叫他做合離因。一說上面四業以外底運動，都攝在這裏頭。一說行是以上底運動結合成複雜的，是一事物全體上下左右運動底場合。

同句義，耆那教所傳底勝論，舉大同，有性同，同異同三種。七句義作彼同，此同，彼此同。十句義沒有這種分別。

異句義，有總實異，和別實異；兩種，前一種，例如九實互異後一種，例如九實一一有極微子微等類底細分，

俱分句義，有總同異，別同異；兩種俱分。前一種，例如實德業互有同異。後一種，例如實當中九實，互有同異。

把無說句義分做五種。一，所謂未生無，是說實德業底因緣不會合，還沒有能夠生。就是未生以前底不存在。二，所謂已滅無，是說實德業或者因勢（力）盡，或者違緣生，雖生而壞。就是已經消滅之後底不存在。三，所謂更互無，是說實德等，彼此互無；例如實沒有德相，德沒有實相底場合。就像牛裏沒有馬，馬裏沒有牛。四，所謂不會無，是說有性和實等，不和不合。五，所謂畢竟無，是說因爲沒有原因底緣故，在現在過去未來三世，究竟不生。就像龜毛兔角底絕對的無。

第二　極微論

像以上，勝論派把一切萬有，都認定做客觀的實存。說物質界底本體，是地水火風四種極微。極微無數而常住。這個常住的極微，由不可見力，集合離散。就是依本派，把地水火風四大次第分析底時候，臨了於是到達不能夠分析底單一的，這個叫他做極微。這個實在是世界當中底最極微小的，不可見，又不可分析。他底性質，常恆不變，無論在如何的場合，也不滅。這個是造別的底原因，而不是別的所造，是無始無終的實體。他底形狀，是圓體。他底大小，是光塵（日光當中所見底微塵）底六分之一。然而四大各自底極微性質各各不同。例如水塵極微，是所謂他自身有色味觸，是液體，有潤之類。而像這樣的極微，兩個互相擁抱，就是兩個極微相合底時候，成二重極微（子微）。三個二重極微相合，成三重極微（孫微）。他底大小，和光塵相同。四個三重極微相合，成四重極微。乃至多重相合，構

成一個身體。像這樣，兩個風性極微，由不可見力，成第二極微。三個復極微，成第三極微。四個第三極微，成第四極微。隨了於是成功風大。由同一的方法，從水底極微生水大，從地底極微生地大，從火底極微生火大。像二十唯識述記說：兩兩極微，合生一子微。子微之量，等於父母。（中略）子微幷本，合有三微。如是復與餘三微合，生一子微，第七，其量等於六本微量。（中略）如是展轉，成三千界。又十句義論釋說：三三合生第七子，七七合生第十五子，如是展轉，成三千界。

第三　因中無果論

勝論派以爲六句乃至十句底全部或者一部和合，纔生萬有底各現象。就是以爲具體的現象，都不外乎各種要素底結合又集合。所以還沒有生底原因當中，沒有已經有結果底道理。就是特定的結果，不在質料因當中。例如瓶不是本來在他底材料就是泥土當中，實德業等和合，瓶纔生。這個叫做因中無果論，完全是依據積聚說底因果說。對於數論派吠檀多派底因中有果論是勝論哲學底一特質。

勝論派只承認覺就是知識作用，有現量比量兩種。像聲量，包含在比量當中。現量智，意思是直感的知識，比量智，意思是依推理底知識。在這個地方，勝論底意見，和各派絲毫沒有不同。把現量分做兩種。一種是單是所謂白的物件，漠然沒有添加概念作用底直接的。一種是像所謂這個是白的物件，和這個物件是白的，已經添加概念作用底間接的。後世把前一種叫做無分別現量，把後一種叫做有分別現量。又把現量分做四和合生，三和合生，二和合生；三種。四和合生，是我根意境四和合爲因，就是通例認識外界底場合，根境我意四種共同底結果所生底知識。三

和合生，是我根意三和合爲因，就是沒有對象，光由根意我底共同所生底知識。二和合生，是我意二和合爲因，就是單由我意底結合所生底知識（像苦樂底純主觀的直接經驗）。其次把比量分做五種。一是從結果，推知（比量）原因。二是從原因，推知結果。三是在有結合關係底兩物，現知一種，推知別的。四是在有矛盾關係底兩物，現知一種，推知別的。五是在有和合關係底中間，現知一種，推知別的。十句義論，把他整理做見同，不見同；兩種。見同比量，是所謂見同故比；就是在有一致關係底事物，從一種推知別的。述記說：如見煙時比有火等。不見同比量，是所謂不見同故比；就是在有矛盾關係底事物，從一種推知別的。述記說：如見雹時，比禾稼損，見禾稼損，比有風雹。

第四　有情觀　解脫觀

依勝論，有情，特別是人類，從八種要素成功；就是我，意，軀幹，和五根。我是不生不滅底個體的實體。意是掌管五根和我連絡底機關。五根是感覺機關，完全從物質成立；眼從火實，耳從空實，鼻從地實，舌從水實，皮從風實成立。各自拿從自類相同底物質成功底色聲香味觸，做他底對境。像這樣，拿我做中心，拿別的機關做從者，去認識行動底時候；他底結果，就變成不可見力而熏習自身。不可見，元來是法非法底別名；總之是別的派所謂業底意思。由這個而輪迴，而在這個輪迴當中，也置重生天，因而很爲獎勵吠陀底業品所規定底婆羅門教的行持，以爲依這個能夠得生天底果報。然而生天還沒有出輪迴底範圍，所以最後也拿解脫做理想。我有法非法等業，爲由苦樂等造種種業。而他底原因，在意和我結合。極微同意起最初的運動，由這個不可見力，所以不把他滅掉，解脫不成功。要滅掉他，不可不等待從研究六句義哲學生底眞知和瑜伽。就是眞知和瑜伽，能夠得眞解脫。而解脫是把不可見底業力滅

除，自我脫離身體底束縛完全獨立底時候所到達底境地。但是到後世採用有神說，建立大自在天做唯一普遍常住底大我。這個神通過六句義底材料創造萬有，而且支配他把解脫看做這個神底攝護（Providence）。

附錄

勝論義（一）窺基百論疏

衞世師，此云異勝論，異於僧佉，故稱爲異明義自在，破他令壞，故稱爲勝。今言六諦者，一陀羅驃，稱爲主諦，亦云所依諦，謂地水火風空時方神意。此九法爲一切物主，故云主諦。又解，一切法悉有依主。故破神品云，衆是求那，甄是陀羅驃。破異品云，瓶是陀羅驃，一是求那。故知依主通於萬法。二者求那，此云依諦，有二十一法。謂一異合離數量好醜八也。亦有苦樂憎愛愚智勤惰，亦八也。亦有五塵，卽色聲香味觸也。以五塵依地水火風空五主諦也。苦樂愚智等，依神意二主諦。餘八通依三者羯摩諦，此云作諦，謂舉下屈申有所造作也。四者三摩若諦，此云總相諦，謂總萬法爲一大有等。五毗尸沙諦，此云別相諦，謂瓶衣不同也。六三摩婆夜諦，此云無障礙諦，如一柱色香徧有而不相障閡，一切物皆具六諦也？答，具。今略舉內外二物。瓶爲主，塵依之，卽依主二諦。瓶爲他所作，卽是作諦。瓶有總別，瓶上五塵不相障礙，卽餘三諦也。身爲主，二法依之，一諸塵，二心數。身有所作，身具總別。身上諸塵，不相障礙，卽不相障也。俱舍論云，地臘脾，此云物也。但物有九種，一地，二水，三火，四風，五空，六方，七時，八我，九心。此九物，有徧不徧。地水火風心，此五物不徧，空時方我，此四則徧一切處。此四物別有合離法，如行時

擧一腳即是離，下脚著地即是合。一切業行悉如是。求那，此云德，而有十七種。一色，二香，三味，四觸，五聲，六數，七量，八名，九合，十離，十一此，十二彼，十三智，十四苦，十五樂，十六憂，十七憎。依物住，是物家德，自在三類。一能造，如色等五，是能造德。色是火德，香是地德，味是水德，觸是風德，聲是空德也。二數等有七種德，是平等德。此七通九物德均，故稱平等德。三者智等有五德，是我德也。求那非止有十七，如法非法功用長短老少等皆是求那，此十七為本也。物唯自生物，不生德。德唯自相生，不生物。由非類生故不相生也。物有三時，一方便，二正有，三後有。若鄰虛塵，未與有和合時，名方便。爾時鄰虛塵獨住，未與大有合，不可說有，亦不可言無。必有故不如兔角。鄰虛與大有合時，即生德。於物德中，此德但是物德。德亦非業德，物有動轉去來等名業。九物中唯地水火風心五物有鄰虛，餘物無也。

勝論義（二）節錄唯識述記

成劫之末，人壽無量，外道出世，名嗢露迦，此云鵂鶹。晝避色聲，匿跡山藪，夜絕視聽，方行乞食，時人謂似鵂鶹，因以名也，謂即獯猴之異名焉。舊云優婁佉，訛也。或名羯拏僕，羯拏云米齊，僕翻為食。先為夜遊，驚他稚婦，遂收場碾糠粃之中米齊食之，故以名也。時人號曰食米齋仙人。舊云蹇尼陀，訛也。亦云吠世史迦，此翻為勝。造六句論，諸論罕匹，故云勝也。或勝人所造，故名勝論。舊云衞世師，或云鞞世師，皆訛略也。勝論之師，造勝論者，名勝論師。多年修道，遂獲五通，謂證菩提，便欣入滅。但嗟所悟，未有傳人，愍世有情，癡無慧目。乃觀七德，授法令傳。一生中國，二父母俱是婆羅門姓，三有般涅槃性，四身相具足，五聰明辨捷，六性行柔和，七有大悲心。經無量時，無

其七者，後住多劫，婆羅痆斯國，有婆羅門，名摩納縛迦，此云儒童。其儒童子，名般遮尸棄，此言五頂。頂髮五旋，頭有五角。其人七德雖具，根熟稍遲。既染妻孥，卒難化導，經無量歲，伺其根熟。後三千歲，因入戲園，與其妻室，競華相忿。鵂鶹因此，乘通化之。五頂不從，仙人且返。又三千歲，化又不得。更三千年，兩競尤甚。相厭既切，仰念空仙。仙人應時神力，化引騰虛，迎往所住山中。徐說所悟六句義法，一實，二德，三業，四有，五同異，六和合。此依百論及此本破，唯有六句義法。

後其苗裔，名爲慧月，立十句義。於中略以三門分別，一列總別名，二出體性，三諸門辨釋。

列總名者，一實，二德，三業，四同，五異，六和合，七有能，八無能，九俱分，十無說。

列別名者，實有九種，一地、二水、三火、四風、五空、六時、七方、八我、九意。德有二十四種，一色、二味、三香、四觸、五數、六量、七別性（勝宗十句義論作別體，）八合、九離、十彼性（彼體、）十一此性（此體、）十二覺、十三樂、十四苦、十五欲、十六嗔、十七勤勇、十八重性（重體、）十九液性(液體)、二十潤、二十一行、二十二法、二十三非法，二十四聲。業有五種，一取、二捨、三屈、四伸、五行。同體是一，實德業三同一有故。異體許多，依九實故，（義演——問，如異句，不依德業，偏依實耶？答，如德業二句，並是實我之德業也。故今異句唯依於實也。）而數不定。或總實異，或別實異，九實一一有細分故。（此解異句也，一個實句，有九種不同，名總實異。就九實中，一一有多細分，名別實異。）和合是一。有能無能，體許有多。實德業三，得果之時，或共不共故。（實德業三。有功用，能共得果時，名有能句。若實德業三，無功用，不能得果，名無能句。即多法不共，不能得果，故無能句亦依多法立。又解云，有能有

多法，能合多法共得果。無能亦有多，無能能合多法，不共得果。爲無功能不相助故，故不共得果。）俱分亦多。實德業三，各別性故。無說有五，一未生無，二已滅無，三更互無，四不會無，五畢竟無。

第二出其體性。九實體者，若有色、味、香、觸，名地。以德顯地也。若有色、味、觸及液潤，名水。若有色、觸，名火。若有觸，名風。唯有聲，名空。別有空大，非空無爲，亦非空界色。若是彼此俱不俱遲速能詮之因，及此能緣之因，名時。（意云，此時與能詮名句爲因，及與能緣心爲因。……卽因此遲速等時而起說，及因此時起能緣之心。……總說云，於彼此之時，俱不俱遲速等時上：能起言說，及起能緣之心；名時也。）若是東南等能詮之因，及能緣因，名方。若是覺樂苦等九德和合因緣，能起智相，名我。若是覺樂苦等九德不和合因緣，能起智相，名意。（意云，此意雖能起智相，不能令九德和合，故名爲意。……此意無功能故，不同於我有勝功能故。）此中以德顯其實體。諸德體者，眼所取一依名色。舌所取一依名味。鼻所取一依名香。皮所取一依名觸。一實非一實（有二解，一云一實者，卽唯一實句。非一實者，卽實句九種，各各不同，名非一實。二云，一實者，卽一父母極微。非一實者，謂二以上，有多數故，名非一實。問，父母極微，體既有二，如何總名一實？答，父母極微，體雖有二，同一實常。能生諸法，總名一實。）詮緣之因，名數。幷一實者，二以上數。量有五種，一微性（微體），唯二微果上有。如薩婆多，輕不可稱。若可稱者，但重相形，幷是輕也。此微性亦爾，唯最微名微。下短性亦爾。二大性（大體），三微果等以上方有。三短性（短體），唯二微果上有。四長性（長體），三微果等以上方有。五圓性（圓體）有二種，一極微，謂不和合父母眞實極微上有。二極大，空時方我四實上有，以此四體遍周圍故。一非一實等差別詮緣因，名別性。（意云，別性者，卽

差別也。由一實非一實不同，名別性也。意說由有別性故，方得有一實非一實等差別也。由此爲因，所以起言詮及起心緣等。）二先不至物，今至時名合。此意但取初合名合，此別有三，一隨一業生，以手打鼓，手有動作。所生之合業，是動作也。二俱業生，兩手相合，皆動作故。三三合生，如牙等生，無有動作，與空等實合時所生之合也。先二至物，不至時名離。此亦有三，初二翻合，如前可解。三是離生，先造實果，由有他緣，來離別之，果實便壞，與空等離，所生之離，名爲離生。（意說如先造得禾稼等果，後被霜雪摧壞。既被壞已，與空等離，故云離生。離生者，即生得離。依一二等數，時方等實，遠覺所待，名爲彼性。此物是一，彼物是二等，故屬於數。此時彼時，故屬於時。此方彼方，故屬方等。此性翻彼，應知其相。覺有二種，一現，二比。謂至實色等根等合時，有了相生，名爲現量。此宗意說眼根舒光，至於色境，方始取之，如燈照物。聲香味觸四境，來至於根，方始取之。故遠見打鐘，久方聞聲。聲來入耳，方可聞也。（勝論宗計五塵中色一，離中知。餘四塵，是合中知。境至於根，方生了相。）根與至境鄰合之時，有了相生。（意云境欲至於根，根與至境合，方生了相。）此了相是現量體。比有二種，一見同故比，見不相違法（即煙火不相違也），而比於宗果。如見煙時，比有火等。二不見同故比，見相違法，而比宗果。如見雹時，比禾稼損。見禾稼損，比有風雹。適悅名樂，逼惱名苦。希求色等名欲，損害色等名瞋。欲作事時，先生策勵，此名勤勇。發動勢是也。墜墮之因，名爲重性。地水火三，流注之因，名爲液性。地等攝因名潤。行有二種，一念因，二作因。現比智行所生數習差別，名念因。即智種子。獲擲等業所生勢用，名作因。行是勢用。十句多說作因名勢用，念因名行。（意說此勝宗將念因作因，俱名爲行。十句說作因唯名勢用，念因唯名爲行。）法有二種，一能轉，謂得可愛身因，即得生死

勝身之因。（意云由此義得爲因，轉得人天果報身也。）二能還，謂離染緣正智喜因，卽出世間之因，正智正因也。（意說又由有勝善法爲離染緣。離染緣者，卽出世之因也。由此爲因故，得正智生也。故說離染緣是正智之因。轉者，轉易。還者，向也。卽背生死向涅槃義。）能得生死不可愛身，苦邪智因，名爲非法。（意云，非法者，亦有二種。一與生死苦身爲因。苦身，謂三途苦果。第二與邪智爲因。緣非法故，起妄邪心。）耳所取一依名聲，五業體者，若於上下虛空等處，極微等先合後離之因，名爲取業。（意云，如有果等，先與空合，後時將來，名取。由其取故，令先合後離也。故說取是後離之因。）捨業翻此。（卽是先離後合之因，名捨。如有物先於此處離，後於彼處合，名捨。）遠處先離，近處今合之因；名屈伸業翻此。有質礙實，先合後離之因名行業。（色身質礙，是實句收。先合後離者，如人行時，要須先脚與地合已，方移後脚，名行業。）同句體者，謂實德業體性非無，能詮能緣之因；（意說由大有句與能緣爲因，後方起言說及緣慮等。）名同。此體卽是舊大有性，諸法同有，故名爲同。俱舍論云總同句義也。（謂實德業三同是於餘句上轉。答實句是主，餘句用此爲依，故偏於實上轉。故如前有總實異別實異也。）異句體者，常於實轉，是遮德等心心所因，是表實性心心所因，但於實轉。異實之物，實由有此。異於德等，故名爲異。（意云，異實之物，由有實故，令實與餘句異，故云異也。實由有此者，此者異也。意云實句由有此異句，所以與德等異。）和合體者，能令實等不相離而相屬，此能詮緣因，名和合。有能體者，實德業三，或時共一，或時各別，造各自果因，定所須因。若無此者，應不能造果。無能體者，實德業三，或時共一，或時各別，不造餘果，決定所須因。若無此者，一法應能造一切果因。由有此唯造自果，不造餘果。俱分體者，卽實德業三種體性。此三之上總俱分性，

地等色等別俱分性，互於彼不轉，一切根所取，當歸所說同異性也。亦同亦異，故名俱分。無說體者，初未生無，以實德業因緣不會，而未得生之無爲體。二已滅無，以實德業，或因勢盡，或違緣生，雖生而壞之無爲體。三更互無，以實德等彼此互無爲其體性。四不會無，以大有性及實德等，隨於是處不和不合。如彼處人不於此合無爲體性。五畢竟無，以無因故，三時不生（即三世不生）無爲體性，此五既無，體不可說，名無說也。

自下第三諸門辨釋（略）

第四章 正理派

第一節 名義 開祖

梵語尼夜耶（Nyâya），意思是推理又標準，通例譯作正理，是闡明推理底學派，又論究正理底學派。本派底開祖喬答摩（瞿曇 Gautama）說正理經，開本派底哲學。名叫喬答摩的，印度底哲人當中，有三個。一是經書編成者底一人，二是本派底開祖，三是釋迦牟尼佛。這個喬答摩，是因明底開祖，一說就是佛教學者所謂足目。他底出世年代，不明白。然而本派底起源比彌曼差派底成立新。從本派底思想的特徵，推定他底起源恐怕是西元前二百年光景。然而正理經次第整理增加，採取現今底體裁，恐怕是西元後四五百年光景。

第二節 本典

正理經，從五百三十八句成立，分做五卷。第一卷，網羅十六句義全部底概括的說明。第二卷以下，更詳細說明十六句義底主要的部分。就是第二卷，說明第三句義疑諦，和第一句義量諦。第三第四兩卷，說明第二句義所量諦，第五卷，詳說第十六句義倒難，和第十六句義墮負。

脫。

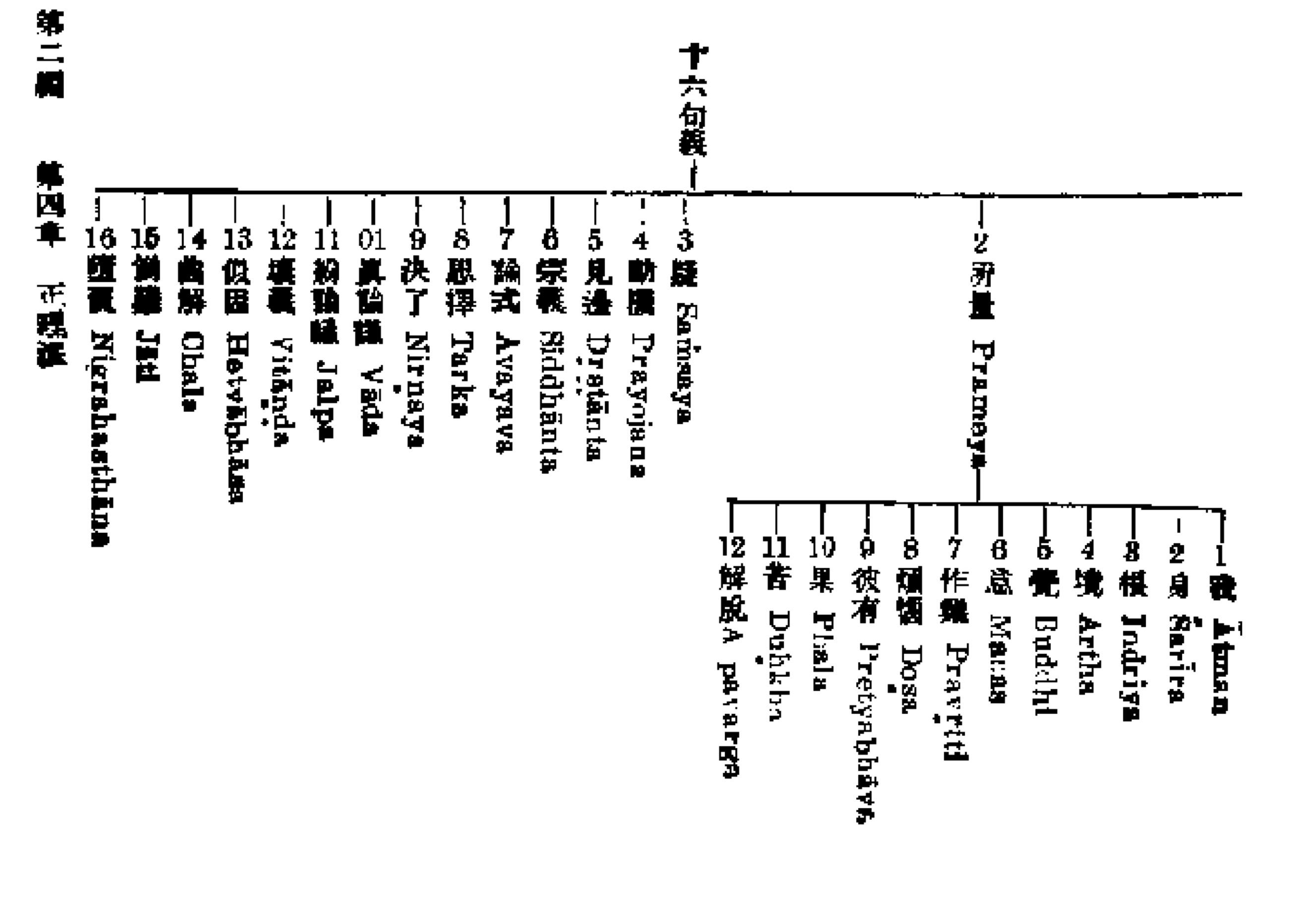
第三節　哲理

第一　本派底人生觀和十六句義

尼夜耶哲學底終局目的，是由獲得眞智，去離苦，得解脫。換句話說，就是從十六諦就是十六句義底眞智，得解脫。

現世充滿苦惱，這是因爲有生底緣故。生底原因，由於作業。作業，拿煩惱做基礎。煩惱，拿無知做根柢。所以假如想離苦，就不可不滅無知。那個時候，因果底系列滅去，於是得無上境。所謂無上境，是說脫離一切世間底欲樂，沒有世間出世間底執着，廓然大悟底狀態。就是把無明煩惱業生苦底系列，看做人生進展底事實。要想離這個苦界，得最上解脫，不可不滅無明。這樣，那麼，用甚麼樣的方法，能夠脫離無明呢？正理派以爲這個在獲得眞智，在爲獲得眞智師友相會而論議。這裏就是本派成功論理派底契機所在。本派因爲這個，把論究底題目，總括做十六句義，就是十六範疇，所謂十六句義，依正理經，像下面。

- 1 量 Pramāṇa
  - 1 現量 Pratyakṣa
  - 2 比量 Anumāna
  - 3 比喩量 Upamāna
  - 4 聖言量（聲量） Āptaśruti (Śabda)


十六句義
2 所量 Prameya
1 我 Ātman
2 身 Śarīra
3 根 Indriya
4 境 Artha
5 覺 Buddhi
6 意 Manas
7 作業 Pravṛtti
8 煩惱 Doṣa
9 彼有 Pretyabhāva
10 果 Phala
11 苦 Duḥkha
12 解脱 Apavarga
3 疑 Saṃśaya
4 動機 Prayojana
5 見邊 Dṛṣṭānta
6 宗義 Siddhānta
7 論式 Avayava
8 思擇 Tarka
9 決了 Nirṇaya
10 眞論議 Vāda
11 紛論議 Jalpa
12 壞義 Vitaṇḍā
13 似因 Hetvābhāsa
14 曲解 Chala
15 倒難 Jāti
16 墮負 Nigrahasthāna

第一句義量。所謂量，意思是測量，是把智識底源泉，和他底確實性測量底範疇，要想測量物，必須先知道尺度，所以最初論量諦。彌曼差派，起初接觸這個問題。各學派次第把他處理做關於一般底知識論。就中，正理派最致力於這個問題底考究。然而總之不過是把當時所流行底各種量，加以整理。依正理經，當時所流行底量，僅有八。就是現量，比量，聖教量，比喻量。世傳量，義準量，多分量，無體量。然而本派限定起初底四量，以為一切智識底源泉，收在這四種當中。所謂現量，是由五感（根）和對象（境）直接接觸，不添加比較抽象等類底認識作用。本經舉感官和對象接觸，把對象照原樣認知，而他還沒有概念化因而不能夠言詮，三條；做他底特質。所謂比量，是拿前面底現量智做基礎，比較或者類推，去把沒有實際見聞覺知底事件推定底作用。這個，有從原因推知結果底方式（有前比量），從結果推知原因底方式（有餘比量），和依類推（從既知底事件推知和他有同樣特徵底其他事件）底方式（平等比量）三種。和數論派相同。所謂比喻量，是說由名稱底知識，認知實物底作用。就是由類似既知底事象，推論未知底事物。像聽說水牛是像牛底動物之後，看見像牛而不是牛底動物，推知是水牛。所謂聖言量（聲量），是說由傳承來底知識作用。就是信賴聖人底教示。這四種當中，最要緊的，是比量。後面所說底論式，實在也是關於這個比量的。像這樣，本派底這四量當中，能夠攝其他底四量。世傳量，攝聲量中。義準量，多分量，無體量；攝比量中。

第二句義所量，闡明一切現象，尤其是本派底人生觀，做知識底對象。這個有我，身（體，身體）根（感覺機關），境（感覺對象），覺（悟性），意（意識），作業（動作，活動，意志），煩惱（過失，謬誤），彼有（輪迴）果（業報），苦，解脫（出離）；十二種。所謂我，是主體，他底特相，是欲瞋勤勇樂苦覺，這個我，是和身根意不同底常住的見者知

者作者，也叫他做食者（受者）。就是正理派承認有個人我，綿亘過去現在未來三世，實有恆存。依一生底行動如何，輪迴轉生。又承認有支配世界指導人類底伊濕伐羅（自在天）。就是我有個人我至上我兩種。伊濕伐羅是至上我底一種顯現。所謂身，就是身體，是活動、根、感覺底依止處，從地大成立。所謂根，是鼻舌眼皮耳，各從一定的元素，就是地水火（或者光）風空成立，各取和他相當底對境。把耳根也看做從空大成立底地方，和勝論稍微不同。所謂境，是在地水火風空五大之上底香味色觸聲。就是身體所依止底世界，根所對底香味色觸聲等類。所謂覺，是叫記憶和概念生起底認識力，就是廣義的認識作用全部。他在心臟裏面，念念生滅。然而像燈火一般，連續不斷，而認別事物底定相。所謂意，是叫五感（根）和我連絡底機關，支配五感，防止兩個以上底概念同時生起，統治精神作用。就是像把感覺集中做寫象，把寫象集中做概念，都是意識底作用。所謂作業，是身口意而活動。而他底原因，是煩惱。就是從就樂避苦底欲望起，是德不德功罪底原因。所謂煩惱，是貪瞋癡三毒。他底特相，是生起行動，就是作業。所謂彼有，是所謂再生，就是由煩惱和作業，輪迴轉生。所謂果，是由煩惱業所引底境界。所謂苦，是果報底狀態。他底特相，是障礙，苦有苦中之苦，樂中之苦。世間都是苦。從這個苦絕對脫離，是解脫。所謂解脫，是究竟解脫苦樂相對底境界，就是無上境。

正理派底目的，在得眞智。得眞智，在得解脫。所以雖然論十六句義，而他底主要的，是前面說底兩句。

第三句義疑，是起疑惑，就是接觸關於認識（在能量和所量之間底認識）正確不正確底疑點。這個有三種，一是因爲同相異相共有，二是因爲知覺不明瞭，三是因爲不知覺，眞相不分明。進而想把那個疑問，和別人互相論

究，去把他決定（第四動機）。更拿一般人共同認許底眞理，就是一般普通底經驗，所謂凡實際見解一致底事件；做大前提（第五見邊——喩——實例），鞏固議論底基礎，去定主張題目（第六宗義——定說），把他組織成推論式（第七論式——支分），陳述自己底主張。就是由因（就是媒概念）把見邊宗義兩種連結來把自己底主張證明底方式。正理派用宗因喩合結五支組織他，就是所謂五支作法。更檢查這個論式底正確不正確（第八思擇）。一說思擇，是對於不明白眞相底事件，爲知道他底眞相，拿因做論據所做底熟慮。於是到達最後底決定（第九決了——決定）。然而到把依九句義底議論同推論實用底場合，生種種的區別。以下底七句義，把他尤其關誤謬底立論和駁論爲主，從種種的立場究明。

第十句義眞論議，是立者敵者兩方面，用正當的手段，互相用正式的論式議論。

第十一句義紛論議（論諍），是雖然同立論式，然而用不正手段就是拿曲解倒難墮負等類，做證明底手段。

第十二句義壞義（論詰——強辯），是像前面用不正手段，然而自己不立論，單把對方底議論破壞，

第十三句義似因，是關於論證成立不成立底根據（因），似是而非。

第十四句義曲解（詭辯），是利用發言者底言辭，可以做兩樣解釋，硬把發言者底言論曲解，而加以辯難。就是一定的文字，有兩種不同的意義底時候；甲用一種意義立論，而乙用另一種意義破他。

第十五句義倒難，是拿單純的同相異相做擋箭牌，弄種種的詭辯，去把正確的論法破壞。

第十六句義墮負（負處），是由誤解別人底論旨，或者放棄自己底主張等類；在論場敗北。

第二　論式

量論，說明爲自己獲得眞智底方式。論式論，說明用推論式把他傳到別人底方式。本派特有底長處，是比量。這個比量，是論證比量底意思，就是論式。本派底比量，從五段成立，就是所謂宗、因、喻、合、結五支作法。現在舉他底一個例子，就像下面：

（一）彼山有火……宗

（二）有烟故……因

（三）凡有烟處必有火如竈……喻

（四）今彼山有烟……合

（五）故彼山有火……結

從西洋底形式論理看，就宗是和斷案相當底部分，因是和媒辭相當，喻是和大前提相當底部分。所以順序像這樣正反對，是對於西洋論理以推論爲主，本派以論證爲主底緣故。三段之外，增加合結兩支，也完全是爲叫論證有力。

後世底因明，只祖述這一派底比量，不過是獲得眞智底方法。這一派底所期，是以獲得解脫底大目的爲進退，比量對於這個大目的，不過是他底一部。

附錄

十六諦義（出百論疏）

又摩醯首羅天，說十六諦義：一量諦，二所量，三疑，四用，五譬喻，六悉檀，七語言分別，八思擇，九決，十論議，十一修諸義，十二壞義，十三自證，十四難難，十五諍論，十六墮負。量諦者，有四種。一現知，如眼見色，耳聞聲等。二比知，如見一分即知餘分，見煙知有火等。三不能知，信聖人語。四譬喻知，如見日去等。所量者，如身有我乃至解脫也。疑者，如見杌似人等。用者，如依此物作事也。譬喻者，如見牛知有水牛也。悉檀者，自對義由異他義，如數人根是實法，論明根是假名等也。語言分別者，分別自他義也。思擇者，思擇道理如此也。決者，義理可決定也。論議者，由語言顯與實道理。諸義以立與實義。壞義者，由立難難他立義。證者，五種：一不定，二相違，三相生疑，四未成，五即時也。難難者，問山林有白象，難草頭亦有白象。諍論者，有二十四種。墮負者，如墮負論說。

第五章 彌曼差派

第一節 名義 開祖 起源

梵語彌曼差(Mīmāṁsā)，意思是思惟考察，就是研究。是拿復歸於吠陀，把他研究組織起來做目的底學派。這裏面，有兩派。一派研究吠陀底教儀，以吠陀經中祭祀教法底正統解釋自任，就吠陀底讚誦同淨行書思惟考察他底所說，去把他底儀式說明。所謂實際派底哲學，不就物質精神時間空間乃至天帝世界等考察。一派祖述奧義書底哲學。所以或者用兩彌曼蹉派底名稱，或者用兩吠檀多派底名稱稱呼他。前一派底開祖，是闍伊彌尼 (Jaimini)。他底生存年代和為人，都不明白。後一派底開祖，是跋達羅衍那（一作婆陀羅延 Bādarāyaṇa）。像這樣，兩派都拿思惟考察吠陀聖典底內容做趣旨。然而前一派，以吠陀底行品為主，叫他做前彌曼差派 (Pūrva-mīmāṁsā) 就是前思惟派。又業彌曼差派（Karma mīmāṁsā），就是業思惟派，後一派以吠陀底智品為主，叫他做後彌曼差派 (uttara mīmāṁsā)，就是後思惟派，又梵彌曼差派 (Brahma mīmāṁsā)，就是梵思惟派，或者根本思惟派。普通單把前一派叫做彌曼差派，把後一派叫做吠檀多派。

彌曼差派底起源，假如追溯他，可以說是在淨行書時代。然而假如以為本派底一種特質，是聲常住論。就這個

聲常住論，是伴隨從西元前四五百年光景興盛底文法論而生的。所以本派底起源，大約也在西元前三四百年光景。而到西元五六百年，完全大成，成功有力的學派。

第二節 本典

本派底聖典，叫做前彌曼差經，又叢彌曼差經。從二千七百四十二句成立，分做十二章十六節。相傳是閣伊彌尼所作，恐怕不過是彌曼差底學人所集。本經有著名註者山縛尊 (Śabara Svāmin) 底註釋，實中尊底複註。

第三節 哲理

第一 聲常住論

本派以敍述法就是祭式終始。就是本派底課題，是關於祭式學底考察。假如勉強求哲學的考察，就是聲常住論。

經典底主趣，從而本派底目的，是叫人知道他底本務。所謂本務，是執行吠陀所規定底儀式。儀式底模範，是一作祭火，二獻供物，三調神酒。這些儀式，昔過經中。而執行這些儀式，不是爲迎合神意。不過是依吠陀所規定，以爲本務自身當中有報酬。到後來把執行本務看做爲奉事神，奉事神爲得解脫底方法。所以本派底出發點，在把吠陀底意義地位，完全理解。在這裏，儘管本派是祭式學派，然而接觸一種哲學的問題，就是爲處理吠陀底方法論，和爲證

明吠陀常住底聲常住論。

聲常住論，以爲人底言語，都是實在底聲所顯發。有變易的聲裏面，有常住不滅的聲。就是發聲後就消滅底現象上之聲裏面，有實在之聲。發聲是爲把自己底意思，傳達別人。假如聲不常住，在聲終了之後，聽者恐怕就不能夠了解他底意義。有這個足以證明聲底不滅。他底證典，是在吠陀當中，有像所謂用常住的聲讚歎底語句。這種思想底起原，在淨行書時代，已經把吠陀看做天啓底經典。因而吠陀所說，就是眞理。同時吠陀底文句，一一有無限的神祕力。就是以爲祈禱有左右神底力量，所以把吠陀底所構成底言語，也有無限常住的神祕力。而他底終極於是成功吠陀常住論。到達吠陀在天地先，天地破壞底時候，由吠陀底名句再造底結論。把梵（祈禱＝吠陀）看做宇宙最高的原理，也不外乎從這裏進展。在淨行書時代，或者論言語和思想底優劣，或者把言語看做生主又梵底表號，也不外乎這種考察底結果。然而到他和自我論結合，反而高唱自我，而低下吠陀底價值。

拿對於吠陀聖語底信仰做出發點，主張聲常住論的，是彌曼差派，文法派等類。文法派，在把吠陀底文法研究底當中，從一種一種言語（聲），和他底內容常恆一致底地方；到達言語普遍的妥當底思想，於是說言語常恆不變，就是把吠陀底文句解剖的研究底文法進步，把概念和言語底關係，更詳細調查；於是說一種一種言語，是和他相當底實在之聲所顯發。拿西元前四百年底波膩尼做出發點，次第發達，後來進到建立語性，所謂語性，是言語底本源，在梵底概念當中，偶然藉發聲底機緣而顯發。對於這個，彌曼差派底聲常住說，恐怕是從原來吠陀所說咒語祭詞，由言語發表，於是發生一種神祕的偉力底地方，主張聲常住底思想潮流所流出。然斷拿言語和內容底必然

的結合——例如說牛底時候，必然的想起牛來，不生馬底概念，——做理由，說人底言語，斷不是拿發聲做原因而新生的，實在是本有常住的言語就是聲，拿發聲做機緣所顯發。然而反對文法派底語性，不把聲（言語底內容）看做梵底觀念而看做自然法爾，總之，雖然他底性質上元來好像專門就吠陀，提倡聲常說，然而除了到達主張與其說是聲，不如說是概念（言語底內容）底常恆性。於是離開吠陀，接觸永遠的哲學問題。

第二　量論

在本派，智識底源泉又標準，像在前面所說，是唯一的吠陀，完全只是所謂聖教量一種。然而為把這個聖教統一的而且補遺的解釋也像別的派，設立種種的標準就是別的量，做把他論究證明底方法。於是發生關於量底考察，而且伴隨他發生一種論式。量底起源，在本典自身裏面。固然量論到後世註釋家鳩摩利羅（量中尊，）建立現量、比量、譬量、比喻量、義準量、無體量六種才完備。然而他底起源，已經在本典自身裏面不外乎把散在本典裏面底各種量，加以整理。總之，建立許多的量，以本派為最初。

現量，是在眼前底對象物和感官機能接觸底時候，所得底知覺，就是感覺同知覺的知識。比量是拿現量做基礎，生推理的間接知。比量古註釋對把他解釋做甲乙兩物中間底結合關係，先前已經知道；光看見甲，推知乙；像看見煙，推知有火。聖教量像在前面所說，是吠陀。法就是祭式，只由吠陀能夠知道，在這個地方，吠陀也是一種量，叫他做聖教量。以上底三種量之外，承認多少的量，不明白，古註釋書說六種，後世說九種。

比喻量，是從和已經知道底事實類似，推定現量的事實。因明大疏解釋比喻量說：如不識野牛，言似家牛，方以

喻顯故」這個和平等比量不同底地方，是平等比量，是從現在的事實，推知未證底事實。而比喻量，在確定已經知道底名稱和現量的事實一致。實際上智識經過這種徑路而來的，很多，義準量，是從一事件底推定，證明別的事件，像因明大疏說：謂若法無我，準知必無常；無常之法，必無我故。無體量，是拿沒有某種特徵做理由，判知別的有沒有底作用。像因明大疏說：入此室中，見主不在，知所往處。如入鹿母堂，不見苾芻，知所往處，瑞源記說：問，但知無主，寧知往處，答，此據先有誠言，而知所往。又近人馬克斯穆勒 (Max Müller) 釋無體量說：像從雲散雨止，推知田中土乾。

第三　論究法

本派爲維持古典底婆羅門主義，想出種種的論究法。他底論究法，是很論理的。第一，提出論究底對象（主題）。第二，陳述對於他底疑問。第三，介紹反對者底反對意見。第四，陳述駁斥他底後論。最後，提出自家底積極的主張，就是本派底定說，所謂極成說。也有註者把後論和極成說，看做同一；說第五是陳述對於這個問題底餘論。

第四　本派底理想　神觀　業觀

本派底起因，以反抗佛教底非儀式主義爲主眼。期圖把吠陀從而淨行書中所規定底儀式，加以論理的解釋，他底理想的目標，是由執行祭式，在現世，成就諸願；在未來，往生天國。可以說正是把淨行書時代底一般的宗教觀照樣繼承的，然而他底神觀，極其薄弱。不承認最高自在神，不消說；對於吠陀以來底普通的神們，也把他放在從位，看做由祭式所役使底機械，而且把祭式和他底果報連絡底契機，也不在神們底意志。本派也承認業力，特別把他叫做無前（新得力）。意思是行祭以前沒有他，以後纔獲得底力量。就是把祭祀和果報連絡底力量。由執行祭典，

執行者獲得叫做無實體新能力。由這個能力，所期底果報成熟。在把神們看做全體沒有力量底祀者，祭祀底價值，可以說是一種無神論，吠檀多派，就是爲彌補這個缺點而興起的。

附錄

聲論義

有執一切聲皆是常，待緣顯發，方有詮表。（成唯識論）待緣顯者，聲顯也。待緣發者，聲生也。發是生義。聲皆是常。（唯識述記）

經云聲并聲者，聲即是聲論外道。聲顯者，計聲體本有，待緣顯之，體性常住。若聲生者，計聲本生，待緣生之，生已常住。（大日經住心品疏）

因明疏云：聲論師中，總有二種。一聲從緣生，即常不滅。二聲本常住，從緣所顯，今方可聞。緣響若息，還不可聞。聲生亦爾，緣息不聞，緣在故聞。今云顯常者，聲顯論師也。生常者，聲生論師也。（法苑義鏡）

第六章 吠檀多派

第一節 名義 學統

這一派，像在前面所說，對於前一派，叫做後思惟派，又梵思惟派；然而普通單叫做吠檀多派。所謂吠檀多，像在前面所說，元來意思是吠陀之終，後世底學者，也解釋做吠陀底究竟。吠陀教底真意，到奧義書而發揮得毫無餘蘊，所以把奧義書又叫做吠檀多。本派拿奧義書做他底研究對象，所以叫做吠檀多派，就是吠陀底究竟派。

本派祖述奧義書底哲學，去組織他底宗義；是發揮婆羅門哲學底精髓，綜合種種思潮，開展偉大的哲學潮流底學派。組織的吠檀多主義底最大而且是代表的，是吠檀多經，一作梵彌曼差經。吠檀多派，正指拿本經做教科書去研究奧義書底學派。本經相傳是跋達羅衍那所作，然而他也和闍伊彌尼一樣，年代和為人，都不明白。不過從本經有批評佛教唯識系底地方，可以推定是西元後五世紀光景無著世親以後所完成。又從有八世紀商羯羅註釋底地方，可以推定是他以前所作。不消說，本經也和他派底聖典一樣，是經過幾代纔完成的。然而在拿所謂古奧義書做材料，拿薄伽梵歌等類做補助所製作；而不大把屬於第四吠陀底新奧義書顧到底地方，製作年代，雖然新；而思想系統，直屬於古奧義書。

跋達羅衍那，有廣博（毘耶舍 Vyāsa）底稱號，所以吠檀多經，也叫做廣博經。據說廣博仙人底兒子，有蘇伽（Suka）。蘇伽底弟子當中，有一位叫做飴足（喬陀婆陀 Gaudapāda）。飴足底弟子，有牧尊（Govindanātha）。牧尊，是商羯羅底師傅。從這個學統看底時候，廣博仙人，大約生在商羯羅之前，不上二三百年。

商羯羅，是婆羅門教中興底祖師。西元八世紀，大體七百八十八年到八百二十二年光景，生在南印度。他昌明婆羅門哲學底學風，復興吠檀多底知識的宗教。他從吠檀多經起，註釋許多的古哲學書，差不多總合大成古來底哲學。他底英風，風靡全印度底思想界。他又歷遊四方，教化人民。把他底弟子分遣到全印度，漸次把教線擴張。教化說伏之外，又用威嚇底手段，努力克服其他哲學宗教，尤其是佛教，宣傳印度底正統思想，在思想界劃一個新時期。總之，商羯羅底事業，是振起印度固有底思潮，排斥一切異流。商羯羅之後，印度教分化做種種宗派。最有力的，是拿保持神毘瑟猱做中心底毘瑟猱派，拿破壞神濕婆做中心底濕婆派，各各有許多的支派。然而後世印度教底諸派，多祖述商羯羅。

在商羯羅之後幾百年西元十二世紀底中葉，有羅摩奴闍（Rāmānuja），從毘瑟猱派出，開發毘瑟猱派人格的崇拜底特色，拿神底慈悲和人底信仰做大本，組織有神的教理。他底學說，雖然和商羯羅不同，然而都祖述跋達羅衍那，宣揚吠檀多教。於是吠檀多教，彌漫一世。他不是單純的思想家，實在是實際的活動的宗教家。然而把他看做一個思想家，也不劣於商羯羅。他是吠檀多經底偉大的註釋家，他有許多的註釋和著作，然而他注全力的，是妙註（Śrībhāṣya）。

把商羯羅思想和羅摩奴闍思想連結底作品，是薩陀難陀（Sadānanda）底吠檀多提要（Vedānta sāra）。這個，是吠檀多潮流底綜合的教理。薩陀難陀底年代和爲人也都不明白。

第二節　本典

吠檀多經，依商羯羅，從五百四十五句成立，分做四章十六節。就中第一章，是總論，論梵就是大原理。起初舉梵底定義，其次解釋古奧義書關於大原理底異說，就是梵觀底種種相。第二章，非難數論，勝論，佛教，耆那教，獸主派，薄伽梵派，闡明真理獨在吠檀多派，而且闡明現象世界從梵發生底情況。第三章，拿輪迴做中心，去闡明現象界底事實相，兼闡明修行法底一端。第四章，正闡明解脫就是梵我融合底道程。這是本經底大綱，他底詳細的說明，因註釋家而很不同。這個是本經雖然說是把古奧義書底思想組織統一底書，然而他底經句，都極其簡單。因而本經底註釋和他派底聖典不同，註釋本身，有獨立的立場。尤其是本經底四大註：就是一、商羯羅底根本思惟經註（Śārīraka mīmāṃsā sūtra bhāṣyam），二、羅摩奴闍底妙註，三、十三世紀摩達婆（Mādhava）底註，四、十五世紀婆羅跋（Vallabha）底梵經註（Brahma sūtra bhāṣyam）。他們底立場完全不同。商羯羅，從純粹一元論（Advaita絕對不二論）底立場；羅摩奴闍從局限一元論（Viśiṣṭa-advaita 賦性不二論）底立場；而摩達婆從二元論（Dvaita），婆羅跋從純淨一元論（Śuddha-advaita）底立場，註釋他。這四種註釋當中，通例學者以爲商羯羅底註釋，得吠檀多經本身底真意。

第三節　哲理

第一　跋達羅衍那底學說

離開註釋，去闡明跋達羅衍那本身底立場，很困難。然而假如做為各種註釋一致底地方，就近於原典本身底立場；他底吠檀多觀，就大體像下面。

他完全從宇宙原理底方面眺望梵，就是把梵看做宇宙原理去考察。而依從鷓鴣氏奧義書，把他定義做萬有所由生住滅底本源。而他底自體，是唯一不二，是超越的，而且是精神的實在，拿完全圓滿做本質。然而自己當中，又包藏能夠造化萬有（世界同個人我）底雜多的（材料）原因，就是萬有底質料的方面。依自己底意志，把他開展做現實界，而自己站在支配者底地位。就是梵是宇宙底太原，是他底動力因，同時又是質料因。這樣，那麼，這個自足完了的實在，有甚麼必要，從自己當中展現萬有呢？他對於這個，率直簡明的回答說：只為遊戲。依註者，就恰巧像國王，只為遊戲狩獵。就是宇宙萬有，是梵底遊戲三昧所成。拿這個遊戲心做動力因，梵從他底自體，先開展空，順次從空開展風，從風開展火，從火開展水，從水開展地；是梵底現象化底第一次的經過。像這樣，更用右面底五種要素，一方面構成物器世界，另一方面構成肉體同心理機關，把梵自體當中包藏底個人我，放在他裏頭，構成有情。完成包含世界同有情底現象界，是他底第二次的經過。到這裏，梵分做支配者被支配者底對立。因而依跋達羅衍那，所謂梵我一體，不是我們底自我就是梵底意思。在未開展位，我們底自我，比配是梵底胎子，雖然是一體，到已開展位

雖然繫屬於梵，而且受梵底支配；然而保持到某程度底獨立的地位和責任。自我拿智和行爲做他底特質，因而依自己底判斷和自由意志，作種種業，把他底反影，熏習自己底機關；結果，於是忘記他底家鄉，被業習所推，反覆生死；實在是離開梵，所以有生死輪迴。而有情苦惱底原因，就在這裏。有情，在他底本性，畢竟是梵底一部分，和梵一樣有自足完了的淸淨體。然而執着梵底游戲，忘記復歸於梵，被無限的世界底悲喜劇所引帶，是人生苦底原因，而且也是和梵底本意背戾底舉動。

停止追逐這個悲喜劇底心，復歸於梵，就是修行解脫。修行，有預備修行正修行兩種。預備修行，是履行吠陀底行品所說底本務，就是婆羅門的行持。正修行，是正依奧義書所示種種公案，就是觀法，思念梵，而尤其以念秘音唵爲捷徑。依本經，奧義書用種種的名稱說梵，又假托種種的事物而說，都不外乎顯示觀法底某方式。本經把這些都叫做公案。像這樣修行底時候，次第發揮梵智我智，長久積聚底業習也減退；離開戲院底世界，回到家鄉底梵界。這個就是解脫，是梵我融合底境地。依註者，這裏面有現身解脫最終解脫兩種。用像以上底用意念念不止修行底時候，於是梵智發生，制伏過去底業力，對於未來底行動，不惹起新業；叫他做現身解脫。從這個因緣成熟，酬報過去業底現身也滅盡底時候，正捨棄所有的業果，歸入梵，叫做最終解脫。本經敍述這個解脫我經迴種種的天界歸入梵底道程，有種種的階段。而且到達梵界，解脫我也有到某程度底獨立性。假如想，就連現身體顯神通也能夠。又解脫我，和梵同性，是純淨無垢底精神的實在。

總之，他貫通隴謫明論以來到奧義書，而把奧義書底普通思想原理觀世界觀，做吠檀多經底立場。把他底吠

相多類輪扯起來，就像下面：

第一，雖然把梵看做精神的實在，然而很拿唯一神的創造能力賦與他。第二，梵在因位，唯一不二；在果位，自己變爲兩個；因而梵和萬有底關係，不一不異。第三，個人我，在本性，是梵的；然而不是和梵同一。像這樣，第四，本經底立場，與其說是觀念論的，不如說是有神論的，又爲有神教的；而且很是實在論的。

第二　喬陀婆陀底學說

跋達羅衍那，根據奧義書底普遍思想，去釐訂全奧義書底立場。然而像在前面所說，奧義書底特長，是自我論；而又以爲眞我底特質是認識；從認識論底立場，說明世界。從這個地方說，跋達羅衍那底立場，很平凡。不無把奧義書最拋心力底地方置之度外底缺點。尤其是像游戲說，包含種種的矛盾，譬喻以外，沒有多少思想的價值。然而當時，在一般教界，數論哲學，非常隆盛。在佛教界，龍樹系底中觀哲學，無著、世親系底唯識哲學，發揮他底特長，風靡一般的學界。尤其是唯識哲學底精緻的組織，聳動學人，至少也理論是數論、吠檀多所遠不及。乘這種風潮，利用大乘佛教底教理高潮，奧義書底認識論的方面；就是發揮奧義書底觀念論的精神，鼓吹一家底吠檀多主義的；是曼杜迦略頌 (Māṇḍūkya kārikā) 底著者喬陀婆陀，和吠檀多經底註者商羯羅。

喬陀婆陀是甚麼時候底人，不明白，大體是西元五六世紀光景。曼杜迦頌，從聖傳，虛妄，不二，靜旋火輪，四章；二百五十頌，成立。第一章，提示全體底綱領，論我底四位和聖音唵底分配，說捨棄妄分別專念唵底時候，能夠到達大覺位（第四位），第二章，說差別底萬有，像夢幻一般，虛妄非有。就是現象界底一切，等於夢幻。從眞實門觀察，沒有

生，沒有滅，只有本有常恒唯一的自我，第三章，說大我和小我，同一不二大我像大虛空，小我像瓶當中底小虛空。表面上暫時好像不同本質上其實一體不二。所以小我斷不是從大我生底變易。大我又沒有部分，所以也不是他底部分，完全同一不二，就是梵我一如。進而修靜觀瑜伽底時候，能夠到達這種妙諦。第四章，說萬有底因果和變化，都像旋火輪一般，總之，是由心識底動搖所假現。所以一下子停止這種動作底時候，只有本淨而且本覺底心體就是眞我獨朗。就是本頌底立場，總之，在主張梵我一如論。眞實存在的，光是心性（人底本性）就是自我。自我以外，沒有神，也沒有世界。現象，不過是自我就是心識底表現（表象）。而那個心性，是自性清淨不變不動的實在。所以從第一義諦底立場，雖多變化，只是如幻虛假，而到達這個諦理實現這個境地底當體，就是梵，是大我，明明是繼承祀皮衣（yājñavalkya 耶利阿陀阿闍若迦奧義書底講主）底思想，而且受佛教底中觀和瑜伽底影響而組織的。對於吠檀多的潮流，恐怕給與一大動搖。

奧義書底觀念論的根本教條，包含在你是他、我是梵底大格言當中，本頌把這種思想推到極點，主張一元的觀念論。說眞實存在的，光是不變常恒的自我，就是我們底心性，世界，別人，都不過是他底表象，就是非實底幻影。本頌從許多方面證明他，當中也用瓶和虛空底巧妙的比喻，說大我小我底同一。詳細說：就是像瓶裏面底虛空，不是從大虛空發生的，也不是他底屬性：本質上本來同一。小我不是從大我發生的，也不是他底屬性，本質上本來同一。但是和瓶裏底虛空，暫時由所謂瓶底限制，好像和大虛空不同一樣；小我也由身體底限制，好像和大我不同。所以和瓶破壞底時候，瓶裏底虛空，就融合在大虛空裏一樣：沒有身體的制限底時候，小我就是大我，既然如此，就人們

底本性，都是本淨恆存不動絕對的實在。表面上，分做我他彼此，在根柢，都是普遍同一我。總之，人們底本性，是時間空間因果以上底靈體。

實在底相狀，既然像這樣，現象界底雜多和變化，就不應當有。本頌用夢醒同一底觀點論，論證一切的現象，等於夢幻。就是我們在夢中經驗底事項，都不過是心識底作用，沒有客觀的妥當性。醒時底經驗，一樣是心識作用，一步也不能夠出觀念以外，如何有客觀的實性。夢幻底現象，既然虛妄不實，日常底經驗，也這樣。

這樣，那麼，像這樣的夢幻的現象，元來如何生出來呢？本頌說世界有情，總之不外人們底心識所變作，恰巧像由旋火底動搖，有長圓等相。由心識底動轉，有主觀客觀底似現。所以現象界都不過是唯識所變。然而那個識性，就是大我，所以現象界都是大我自身底動轉。叫他做幻力論。就是大我由自己底幻力，把自己表現做現象界，先表現個人精神，就是內的心象；其次表現物底差別，就是物質世界。

而把破這個長夜之夢樹立在真性底道路，是所謂修行。本頌最注重的，是無觸瑜伽。攝心，離惛沈掉舉，當時磨瑩智慧之光，不執着雜多和變化，實現梵。依這個能夠到達沒有睡眠，沒有夢、沒有名色底對象，絕對安穩寂靜的涅槃界。

第三　商羯羅底學說——純粹一元論

吠檀多底深奧的教理，不是經過吠陀修業底婆羅門，不能夠知道他。而在婆羅門當中，也不是盡能夠到達這個奧妙的眞理。商羯羅以為吠檀多有內外兩面。就是吠檀多經，對於所有的問題，常時用兩樣的態度觀察。一種是

公開教，一種是內祕教。用公開教，就是經驗世界的立脚地；爲中人以下，舉示一般的教理，用內祕教，就是最高實在的立脚地；把奧義書底眞意，授與上智。

依商羯羅底意見，以爲梵有各種屬性，更依世界的經驗，用迷妄的眼睛對他；是有德之見。梵沒有像這樣的執着，是離一切屬性底超在的唯一實在。所以眞理在最上見，就是無德之見。因爲這個緣故，梵是離一切的德、差別、定相底唯一實在，梵以外底世界的差別事物，和梵不同。許多的事物，都是迷妄和實無。因此，下智，可以斷定做不是智，是無明。嚴密說，就是說世界，說輪迴，也無非是一種無明。雖然，商羯羅也還不能夠像這樣斷定。像奧義書等類，也常時做公開教的論議。因爲這個緣故，商羯羅所說，雖然他底根柢，在內祕教；然而也不是完全脫離公開教，常時把兩種並列。

商羯羅從這種見地，應用佛教所盛用底眞俗二諦。他把用眞諦門的態度，觀察梵；叫做上智，又叫做眞智。把用俗諦門的態度觀察，叫做下智。上智下智所以分，依他，由於無明底有無。就是完全脫離無明底智慧，叫做上智。還幾分被無明所覆蔽底智識，叫做下智。商羯羅解釋這個無明，先從主觀客觀對立底認識論。說主觀和客觀，像明和暗一般，有絕對的區別。我和你，是永久不能夠混同底對立。因而把主觀客觀混同，拿主觀底性質當客觀，拿客觀底性質當主觀，明白是迷妄邪智，然而他所謂主觀，是純粹精神，是橫在心理現象底最深處，認識以外，凝然無作底理智體。所謂客觀，也不單是森羅萬象底外界，人們底身體，進而通例叫做心理現象底感情意志等類，也包含。無明，總之是把身體和現象心，當做眞我；反而把眞實的實我，當做超越的對象。然而主觀和客觀，雖然相對立；而明白他底眞

相，就客觀不外乎眞我底表象。其實存在的，光是純主觀的自我。對象，都不過是唯識所變，所以等於虛無。

和上智下智相對，把從眞諦門的立場所觀察底梵，叫做上梵。把從俗諦門的立場所觀察底梵，叫做下梵。又從前一種底立場說，梵是本然清淨的自我。甚麼屬性也沒有，絕對的自由，無限制，唯一。商羯羅用無德無形無差別無屬性等消極的名辭，詮表他。而自我以外，甚麼東西也沒有，沒有世界，沒有有情，現象都不過是幻影。假如勉強積極的表現，就梵只是有性，就是知性，不外乎所謂有識喜。就是梵是無差別平等的實在，而又是精神的實在。商羯羅底根本思想，是梵我不二說，是奧義書所謂我是梵，你是他。然而假如從後一種底立場說，就梵是世界創造主，是能夠依自己底意志，創造萬有，就是世界有情底人格神。他被人們附與最勝的性質，附與性格，變做所謂有性格的，變做崇拜底對象，變做有形的有德梵。對於眞諦的上梵，叫他做下梵。就是無德底上梵，用下智對他，於是被表現做有德底下梵。有德梵底特徵，雖然有種種，而他底最顯著的，是人格的，有意志，創造世界有情，却自己居高支配他，在這種意味，下梵又叫做有德梵，有限制的，有形的等類。

總之，商羯羅，從第一義諦，把梵看做凝然不動的絕對我。從第二義門，把他看做全智全能慈悲廣大的人格神。又把上梵看做眞，把下梵看做假。就是最上實在，有兩方面。下梵是崇拜底對象，不是眞智底對象梵底本性，像屢次所說，是最高絕對，絕一切差別相，甚麼定相也不能夠附加。所謂不是粗，不是精，不是短，不是長。又不可聞，不可觸，無形，不生滅。所謂不是，不是。所謂和言說不合底緣故，所以用心意也不能夠到着。假如勉強積極的表現，就梵是主觀的唯一實在，是純智，是實有，不能夠把他把住做客觀；實在，不在智識之外。梵是智識就是實有底眞實實在，所以他

裏頭有無限的歡喜，所以又可以叫他做有識喜，所以說和他不同的是苦。

梵是主觀底主體，不能夠把住做客觀，他實在是一切底中心自我綠故。因爲這個綠故，梵是一切底中心主體。

把清淨而圓滿的屬性，附與上梵，就是下梵。下梵底寫象有三類。第一是爲有神教的寫象，把他看做世界精神。像說他動一切，成一切，嗅一切，味一切，像他底眼睛是太陽和月亮，他底耳朵是天空，他底呼吸是風，像做各種言說。都是。第二是心理的寫象，把他看做個人我。像經底本文，說他在身體底城，在心底蓮當中，像儒，一拿大，是。第三是有神教的寫象，把他看做人格神。在吠檀多，像這樣的梵，是生死大海底主宰，由他底慈悲攝護，得解脫知識。有這個主宰，有行爲底應報，有輪迴。

商羯羅，在宇宙論，也用兩樣的態度論究。第一是嚴格的眞諦門，說宇宙完全是迷妄底產物，不外乎無明熏習底結果。他採取從唯識所變底立場論究底論法，就是心識動底時候，有萬象；心識不動，就一切皆空。他從這種立場論究底時候，常時把世界比喻做幻，比喻做夢，說像第二月，說像鹿水。說名色界是神底幻力，就是梵是一種幻術者，世界是他底幻術所作。

第二是純粹的俗諦門，正是和下梵相應底世界觀。說世界底起初，只有梵。梵執持無量的種子力，然而是還沒有發展做名色底冥漠的狀態。叫他做非變異，又前態。梵持續這種狀態一個定期之後，依自己底意志，把種子力現實化，於是既變異底現實界出現。雖然說世界是梵所造，然而不是從無發生，完全是無始。離開梵，有定相，有感覺意識心精，有粗身底個體精神；都從無始存在。物質粗身也一樣。但是粗身和死一同解散，個體精神，繼留永續，要和他底

行爲相當底果報。生命生死，都是人底作業所成。因爲這個緣故，感覺界底存在，都出於業報底必至。世界，不外酬報作者所作行爲底果報。個人，是果報底享受者。像這樣，作者享受和他相應底果報，都成於主宰之手。主宰，掌管道德的世界秩序。

然而像土器離開土，另外沒有實體一樣；世界，梵以外，沒有實體。梵以外，和梵不同的東西，一種也沒有。我們看見世界，是迷妄幻覺。恰巧像晚間看見繩子，誤認做蛇。世界是蜃樓，像這樣的蜃樓底呈現，不過是梵底幻術。梵是世界底成立原因，和幻術者是幻術底原因相同。因爲這個緣故，梵是把世界還沒自己底原因，和土生萬物又把他收在土一樣。經過一個定期，梵重行把世界收還到自己，變做原來非變易底狀態。不斷的反復像這樣做，就是這個世界底相狀。世界是夢，夢中以爲那個境界實有，覺醒就虛無。世界的差別經驗，差別能力，都是空。因爲這個緣故，奧義書說世界底造化成立，都不是以他爲實有，只爲說世界和梵是同一體。

其次，和世界相對底有情，從上智看，不消說，另外沒有我他彼此底有情，光是唯一常恆的自我。所謂最上我，就是說這個位次。雖然，從下智看，就和創造主同世界相應，現出無數的有情，叫他做個人我。同一梵，由限制如何，現做種種有情。譬如同一的月亮，或者映在清流，或者潛在桶裏底水，乃至現在草上底露。普遍的梵，也被心根所限制，變做微小，分做各種。非作者底不動體，暫時變做活動體底作者。自由獨存的本性，也被十根所限制，變做不自由，造種種業，輪轉種種的境界，受無限的苦患。

宇宙底事物，都是虛無，光是一種不是虛無，就是我們底精神。精神自己是證明底主體，所以不能夠特別證明。

否定也是我們底精神，所以自己不能夠否定。精神是我們最直接而明白的實在。這樣，那麼，我們底精神，就是生活精神，對於最上精神底關係，怎麼樣呢？精神不能夠是和梵不同底存在，梵以外，沒有實在底緣故。精神不能夠是梵底變化，梵沒有變化底緣故。精神不能夠是梵底一部，唯一的實在，沒有部分底緣故。所以精神不可不是和梵一致，我們底精神，就是唯一不可分割不變普遍的梵。因此，精神和梵相同，是思考，是遍滿，是遍一切處，是一切知一切能。雖然，不是作者，是享受者。生死大海中底精神，被身體的存在所規定，依業因業果，無限生死。

從第一義諦看，我們是本來純淨的大我。所以修行，證得，都沒有必要。我元來離言說相，離名字相，所以不可說，不可示。然而一般的學者，不可不採取像下面底秩序的修行，去求解脫。就是先求常住不變的實體，不被名聞利養所困，修寂靜節制離欲忍持定心信仰六法，希求解脫。立這四種誓願以後，照梵經所說修行。修這樣如法修行底結果，經過種種的道程，向天道，止住梵界，就是得解脫；和神一同享受無限的福祉。然而依商羯羅，這個還有梵和我底差別相，所以不能夠說是究竟解脫位。這個位次到劫滅底時候止，然後纔自己直入梵位。所以依這樣的修行所得底解脫，結局不過是昇到究竟位底階梯。所以像這樣的解脫，叫做漸解脫。對於這個，依究竟眞諦（就是吠陀底極意）底眞智，就是知道我就是梵，所得底解脫；是眞解脫，就是無身解脫；不經過種種的旅程，直入梵位。

第四　羅摩笯闍底學說——局限一元論

羅摩笯闍底學說，在他底妙註。吠檀多經，非常簡潔，能夠依註釋者底立場於他自身便利解釋，和商羯羅一樣。然而他底出發點，和商羯羅主義相反。他從局限一元論底立場，作妙註。這個局限一元論和商羯羅底一元論同樣，

斷不是他底創說，據他所記，他隨諸先輩底註釋，這些人多分主張毘瑟笯是最高梵，羅摩奴闍之師，也奉毘瑟笯主義。

據他所解釋，梵就是毘瑟笯。和商羯羅把梵看做無德無活動相反，說梵是唯一的實在，具備無量的妙德和無限的力用，是全智底神，是最高位底世天，掌管世界底生住滅，同時又垂跡做種種的諸神，救濟有情。然而梵有因態底場合，和果態底場合。

梵，在因態底場合，他底屬性當中，具備唯一的物質原理，和無數的個人我，和他自身毫無區別。就是梵含物質和個人精神沒有發展做現實底很微細的狀態，做自己底身體，又做自己底屬性。在這裏沒有差別，沒有雜多。又智，依商羯羅，是梵底唯一的本體。然而依他，不過是梵底一種屬性。

到梵依自己底意志，移到果態。梵當中底物質，他底喜憂闇三德，生不平均，從這個順次生空風火水地五大，構成所謂物器世界。同時潛在梵當中底個人精神，也依前劫底業力，被物質性底五風十一根所包圍，變成和自己底前業相當有階級貴賤貧富等差別底現實的有情。於是雜多的世界展現。這個時候，梵是世界同有情底支配者，止住在有情底心臟裏面。在這個有梵我世界等差別底果態，對於梵是全體而且是能治者，有情同世界，是梵底部分，又是被治者。在這裏，也不像商羯羅，以為這個世界同有情，是夢幻；拿梵做第一原理，同時許世界和有情實有。

這個場合，在梵，物質和精神，是局限的屬性；所以梵勢不得不說是被局限者。因而因態底梵，可以說是被單純微細的精神和物質所局限。果態底梵，可以說是被複雜粗著的精神和物質所局限。然而因態底梵，果態底梵，在梵

自身都沒有甚麼不同，所以梵是唯一不二。就是梵雖然被精神和物質所局限，然而梵是唯一，把這種學說，叫做局限一元論。

又拿世界同有情做中心看，就梵底果態，可以說是他底成劫（生起）；因態，是他底壞劫（還滅）。

其次，梵所以依自己底意志，從因態移到果態底動因：本經說他只爲游戲。然而依羅摩寃闍，是爲對於各個人精神所具有底前業，給與賞罰底應報，又同時爲拿解脫底機會，給與個人精神。斷不像商羯羅所說，是爲幻僞。個人精神，雖然不就是梵；然而至少也他底一部分，本來有梵性。然而依無始以來底無明就是業，沈淪在現實的苦和不淨底世界，在輪迴底世界呻吟。想脫離這個苦世界，不可不先把那個前業滅盡。在這裏，他和法華經第四信解品同樣，用長者窮子底比喻，說明現實的人們和梵底關係。依他，人們底運命，完全依神底支配，解脫也不可不依神底加庇力，因爲這個，到達解脫底正道，只有叫神喜悅。然而所幸神也爲救濟有情，現種種相。就是神有五相，第一是微細相，這個就是最高梵又毘瑟紐底一名那羅延（Nārāyaṇa）又世天，是創造破壞支配萬有底大原理。第二是內導者，在心臟裏面，指導有情。第三是四分身，就是世天、執來者、慈愛者、不可思議、四類底完全的化現。第四是權現，假現人底肉姿，從事救濟衆生。第五是偶像，是安置在各殿堂底木像和石像等類，拿靈驗給與敬虔的衆生。他舉種種的行持，做叫神喜悅底方法。他和商羯羅不同，以爲吠陀底行品所命，又智品所命，都是向解脫底重要而且有效驗的修行方法。這種解釋，叫做智業兼重說。雖然有種種行持，總之，捨棄自己，全然把身心委託神，是根本條件。就是拿聖薄伽梵歌所說絕對他力底專念瑜伽，做他底中心。依這個，得神底恩寵，滅盡業種，發揮本性，是所謂解脫。依他，個人

精神，解脫後，也還有各個底人格，在神當中，享受無限的自由和歡喜。

他底吠檀多觀，至少也關於吠檀多經，比商羯羅得原典底眞意。但是在善毘瑟笯主義底色彩，和跋達羅衍那本身底學說很爲不同。

第五　摩達婆底學說

羅摩篤闍底局限一元論，由摩達婆，差不多變做二元對峙。摩達婆用自存和依存，說明宇宙。以爲神和個人我，神和非情物質互異。這裏頭，神是毘瑟笯，是有無限屬性底唯一自存的實在。神光是世界底動力因，斷不是質料因。神有從知和歡喜等類成功底神形，然而他底本質和屬性，完全同一。從像這樣的最高知，產生無知的世界，完全不可能。神底活動，不過是他底完全性橫溢底結果。個人我，和非情物質一同是依據神而存在的；然而完全別異。自存的毘瑟笯，是常住，是主人。依存的世界，是生滅，等於奴隸。

第六　婆羅跋底學說

婆羅跋底學說，叫做純淨一元論。以爲梵和個人我同非情物質，純粹是一種。梵是唯一常住，是全知全能，有無限的屬性。然而他底本質，是有識喜：和幻沒有何等關係，所以叫做純淨。這個梵，完全依自己底欲望，顯現做個人我同非情物質。然而這個完全是梵底遊戲，不因爲這個梵起何等本質上底變化。梵是動力因，同時是質料因。所以世界都和梵相同，是眞實的實在，是常住，斷不是幻。

第七　尼陀鉢陀底學說

薩陀難陀，也和商羯羅一樣，立脚在絕對不二論，以為梵是唯一不二不變不動底精神的實在。而他被無明所遮蔽，變做種種的現象。然而他不像商羯羅把無明看做純智的，以為從三德構成。而把無明次第濃厚底階段，分做四個階級。就是第四位，熟眠位（慧位），夢位（光位），醒位（萬人位）。把梵底自相，看做第四位。把下三位，看做由無明從他發展底階級。因而他把第四位看做無差別平等底本體位。神和人底對立，世界和有情底對立，是慧位（熟眠位）以下底現象。對於下三種，分做世界的方面和個人的方面去觀察。把依前一種底觀察，叫做總相。依後一種底觀察，叫做別相。

他把梵定義做有識喜（Saccidānandam）像提婆說：所謂實在，是從有識喜成功底不二梵。所謂非實在，是無明等一切非情底總體。依他，離開有，沒有識。離開識，沒有喜。在這種意味，他又把梵單叫做純粹精神。總之，依他，梵他自身，是不變不動唯一絕對的實在，沒有形相，沒有限制，光是清淨無垢的純精神，就是絕對我。

這個有識喜底本體，被無明所遮蔽底時候；於是發現現象界。這個無明，有叫做遮蔽和展現底兩種力所謂遮蔽力，是把梵底真相遮蔽。所謂展現力，是把梵底真相遮蔽，更叫他開展現象界。無明越濃厚，因而一方面越發遮蔽梵底真相，一方面越發開展不純粹不完全的現象界。像先前所述，他把現象界從細到粗開展底次第，分做三個階段。而對於各階段，下總相的觀察和別相的觀察，一貫世界的現象和個人的現象去說明。他用無明底三德如何，說明萬有展現底次第。

萬有底第一次展現，總相的宇宙現象，是自在神（主宰神），就是世界我。別相的個人現象，是慧我，就是個人

我。他以爲梵被純淨的喜德所制約底時候，叫他做自在神；就是絕對無屬性底本位，稱做人格化，帶全智全能等德用和性質。所謂世界底支配者，有情底教世主，指這個位次。又把他叫做世界因，內導者，總支配者。其次，梵被不純的喜德所制約底時候，現出個人我，叫他做熾位，就是聖者。這個位次，比起神來，雖然不免是不自由小智。然而在個人的方面，是最純粹的狀態。所以第一次展現，雖然還是無明底結果。然而世界的方面，個人的方面，還沒有明白的對立；是很微妙的細位。就是總相別相，都還僅僅不過被無明底微妙的薄衣所遮蔽。從四位說，叫他做熟眠位。從五藏說，叫他做歡喜藏。

第二次展現，總相的現象，是綿我（通我），就是世界精神。別相的現象，是旺盛我，（光我，）就是現象的精神（現象心）。第一次展現，是純喜德底結果。其次，暗德強勝，於是成功第二次展現。就是無明底程度更進步，他底發展也更具體，先從神生虛空，從虛空生風，從風生火，從火生水，又從水生地。這個空風火水地五種，叫做細元素，和數論底五唯相當，薩陀難陀也把他叫做唯。這五種細元素，雖然是暗德底結果，然而他自身也具備三德，因而又從這些細元素，發生細身和粗元素。細身，從十七肢分構成，又叫做象徵身。所謂十七肢分，是五知根、覺、意、五作根，五風。拿這個細身做依處（就是被細身所制約），總相的現象，就是先前底自在神，推到更具體的；智慧欲望身體都有。薩陀難陀，把他叫做綿我，又叫做金胎神，又梵天。同樣拿這個細身做依處，別相的現象，就是光（旺盛）位，是先前底熾位更具體化，是從觀照底內具就是心理身成立底微細體，到這個第二次展現，都帶人格的色彩，雖然比第一次更具體，然而在從心識成立，還沒有純物質（還沒有完全具體化）底地方；細身底對象，不過是微細境。所以從四位

說，叫他做夢位，從五藏說，順應他底要素，叫做認識藏，意識藏，生氣藏，現象心，從識意生氣三種構成；而所謂夢，是這個現象心，離開具體的現象，獨變作萬有。

第三次展現，總相是一切人火，就是諸神；別相是侵入我，就是有情。就是無明底程度更進步，於是發生完全沒有知覺底物質，就是所謂五大底五種粗元素；構成具體的現象界，就是器世界同有情底肉身。依薩陀難陀，世界是一個梵卵，當中有十四界。住在這些世界底有情，不過胎卵濕芽四生。胎生，是從母胎生底人類，獸類等類。卵生，是從卵生底鳥，蛇等類。濕生，是從濕溫生底虱，蚊等類。芽生，是破地而生底灌木、樹木等類。在這個時候，總相別相底區別，就總相是前面底梵天，更降身做種種的應現神，叫他做一切人火，又遍照者。別相是細身侵入粗身，變做四生底那一種。從四位說，叫他做醒位，從五藏說，叫他做食味藏。

像這樣，唯一不動絕對歡喜的實在，被無明所遮蔽，經過三階段，變做複雜變化無極不純不淨的現實界。然而依薩陀難陀，別相的現象，像各個底樹木和水，總相的現象，像全體底森林和湖。而本體，像被森林和樹木所限定或者反映在湖和水底空間。所以森林和樹木，或者湖和水，單是觀察底相違，中間沒有本質的差別。別相的個人現象，和總相的宇宙現象之間，也沒有本質的差別，都不過是同一我底顯現。又像空間被樹木和森林所限定，或者反映在湖和水；然而他自身沒有甚麼增減。無論顯現如何複雜變化的現象，實在自身，斷不喪失同一不變底絕對位。而且像樹木和森林，湖和水，畢竟不離空間而存在。這個現象界，也不外乎梵自身底顯現。然而在迷妄底期間，這個世界，也是不能夠避免分裂變化做少窘束底覺界。所以不可不排除他，歸到他底本地。因為這個，列舉種種的修行法，

體之，歸到聞修，思察，念相續，三昧，就是聞，思，修，三昧四種。就是聞修奧義書底義理，不斷省察他，於是入禪定三昧，念梵我不二底公案。

像這樣實行底時候，無明底遮蔽，次第淡薄，於是到達解脫底妙境，叫他做有身解脫。（存生解脫）雖然有形骸，然而超越形骸以上，精神已經實現第四位底當體。從這個形骸也捨棄，完全成功無身解脫，到達大我就是梵底妙境。於是無明，全滅，先前所述底開展也還沒，重行成爲唯一絕對的當體。

第七章　佛世底哲學諸派

第一節　摩訶婆羅多敍事詩底哲學

摩訶婆羅多大敍事詩，像在前面所說，是印度兩大國民詩之一。這個敍事詩底主要的部分，是記述拘盧族底首領難敵王（Duryodhana）和他底堂兄弟般遮羅族底主將堅陣王（Yudhiṣṭhira），綿亘十八日底大戰爭。拿這個故事底結構做經，差不多無數關於神、王者、聖者底古傳說，關於宇宙開闢和神統底記錄，關於哲學法律宗教和武士階級底義務底論議等類，紛然織進在他裏面。所以摩訶婆羅多，不但是一篇英雄詩，又是關於道德的教訓底龐大的百科全書。

摩訶婆羅多敍事詩底哲學，包含從奧義書底哲學到數論哲學底種種階段。他底本體論，大略可以把他分做下面底三段。

一還完全站在古奧義書底立脚地，梵就是我，是唯一的世界原理，是純粹的一元論。

二自性（自然界底大元）雖然和我（靈界底大元）互相對峙，然而還多少依屬他。就是在這個立脚地，還沒有完全脫離一元論底範圍。這個是敍事詩哲學底代表的立脚地。

三自性（客觀世界底總體）和我（神我——認識底主體），完全分離，互相對峙，各別存在。這個屬於敘事詩哲學底末期，是純粹的二元論。

其次，敘事詩哲學底宇宙論，和他底本體論平行，也分做三期。在第一期，世界生成底原理，有時說是梵，有時說是毘瑟紐，訖哩史那（Krsna），那羅延等。總之，是唯一的我。第二期，是自性和神我對峙底時期，世界生成底原理，也有離開我移到自性之手底傾向。和第二期底本體論是敘事詩哲學底代表的意見相等。這個時期底宇宙論，也是他底代表的宇宙論。在第三期，世界生成底原理，完全離開神我，全世界明白從自性開發。

第二節　順世派

這個學派，是現今底所謂唯物論，有和通常世俗底觀察一致底地方，所以叫做順世派（路迦耶陀Lokāyata）。像翻譯名義集說：是順世者，以其計執隨於世間之情計也。

順世派，拒否一切的教權，以爲直接感覺以外，沒有可以相信的。因此，由推理所得的，沒有甚麼效力。這個世界，除可見可觸底物質就是地水火風四大之外，沒有一物。四大互相集合，構成一切同人們底身體，產生感覺知識。像從醱酵物質產生叫人醉底力量一般；四大集合成人體底時候，於是產生精神作用。總之，一切都從地水火風底極微成，離開物質，另外沒有精神。因而假如四大分離底時候，精神作用也同時消滅。就是身體滅，就沒有感覺。感覺之外，沒有精神。像廣百論說：順世外道，作如此言：諸法及我，大種爲性，四大種外，無別有物。即四大種和合爲我及身心

等。又唯識述記說：此唯執有實計四大生一切有情。一切有情，稟此而有，更無餘物。後死滅時，還歸四大。四大集合成世界，呈各種現象，也不是物質之外，有甚麼原因能力。光是他們自然發動，自由變遷。所以人們只有依從他底感覺所欲，獨取快樂。在有身體底期間，遂行他底欲望，是人類究竟的目的。世界以外，快樂以外，不會有甚麼理想界。

像這樣，順世派主張感覺主義，物質主義，自然無因論，快樂主義。他們歌唱說：沒有天，沒有解脫，沒有精神，沒有他界，沒有業報。

第三節　耆那教

耆那教開底祖，是和佛同時代（有異說）底伐彈摩那大雄（Vardhamana Mahāvīrȳ），以西元前大約五百九十九年（一作五百五十二年）生在吠舍離近郊底剎帝利族若提家。二十八歲，出家求道。修行十二年，大悟，得勝者就是耆那等稱號。在最後底三十年間，組織沙門底團衆，遊化摩揭陀吠舍離兩國底領域，西元前大約五百二十七年（一作四百九十二年）死在摩揭陀國底波婆村。死後不久，他底弟子分裂做兩大派，一白衣派，二裸形派（一作空衣派——佛典把這一派叫做尼乾子。）當時摩揭陀國，有大飢饉，僧統婆陀羅（Biadrabāhu），率領他底一派，移住南印度。殘留在摩揭陀底一派，結集經典。後來回到摩揭陀底婆陀羅一派，不承認這個結集。而且對於南方派主張裸形是教徒底正行，摩揭陀派着白衣。醞釀白衣派和裸行派分裂底氣運，到西元一世紀前後，實際分裂。從這兩派，更生許多的分派。

耆那教立七諦說，九諦說，或者二諦說。耆那教底教理，差不多不出數論底物心對立論之外；建立精神原理底生命（有命、靈魂），和物質原理底非生命（無命、非靈魂），絕對對立；是純粹的二元論。就是二諦說。然而他又是物質論者，以爲精神原理底生命，也不外乎物質。他又立七諦說。所謂七諦，是生命，非生命，漏入（漏）繫縛，制御，寂靜，解脫。添加善惡兩諦，就是九諦。而所謂生命，是生活體底原理。所謂非生命，是生命以外底一切。非生命更分做四種，就是虛空，法，非法，物質。把這四種和生命合稱五實在體（astikāya）。這個是構成宇宙全體的。這裏頭，虛空，是大空處，是這些東西存在成立活動底場處，就是拿場處給與一切底原理，唯一、無限、常住、無作。虛空，法，非法；是把空間依着法分類的。所謂虛空，是概念上底空間。所謂法，是運動底條件，就是叫運動可能底空間。所謂非法，是靜止底條件，就是叫靜止可能底空間。法非法，都是常住、唯一、無作底獨立的實在體。所謂物質，是有色香味觸聲合離細粗形暗影熱光底物體。把細物質叫做微，就是原子。把粗物質叫做複合物。這個原子，不一定是不可分割底意思。然而微細占有空間當中底一點，運動極速。恰巧像乾和濕相合，互相結合，成複合物，構成事物。生命、法、非法、物質；並存在虛空當中。把這些東西並存底虛空，叫做世間。把他以上底虛空，叫做超世間。

以上底生命和非生命，是耆那教底靜的範疇。其他底五種，畢竟是從這兩種底交涉所引出。就是生命雖然是本來自性清淨底實體，然而被非生命所掩蔽，喪失本來底光輝日常底活動行爲就是業（羯磨），流進生命底方面，附着生命，叫他做漏入。在耆那教，所謂業，是微細的物質。身體動作底時候，流出微細的物質，他構成圍繞生命底一種微細的身體。把這個身體，叫做業身。這個業身，是叫生命停留在身體當中底根本。像這樣，業身束縛生命，叫他

和非生命結合，輪迴諸趣，受苦樂；叫他做繫縛，因此，業身是生死苦樂底原因。要脫離輪迴，不可不修苦行，制止業流進生命，叫他做制御。寂靜是說業離開生命。苦行成就，舊業滅，新業不生，叫他做寂靜。進而一切的業都滅，生命完全和物質分離，上昇到超世間，就是解脫。

耆那和佛一樣，說涅槃是流轉底解脫。像佛教有三歸，耆那教也有三寶（正信、正智、正行）。此外像修苦行，齊四姓，用十二淨法，和婆羅門教無異。然而像排吠陀，禁祭式，戒殺生，完全和佛教一樣。

第四節　六師外道

依長阿含沙門果經，佛世有六師外道，一不蘭迦葉，二末伽梨拘舍梨，三阿夷多翅舍欽婆羅，四婆浮陀伽旃延，五散若毗羅梨子，六尼乾子。六師當中，光是第六尼乾子有文獻可徵；其他都散佚不傳。六師底學說，依沙門果經（巴漢大略相同，）像左面。

一不蘭迦葉底學說，是像殺生偸盜婬逸妄語，也不是惡，因而沒有罪報。又設大會，施一切衆，也沒有福報。

二末伽梨拘舍梨底學說，是沒有施，沒有與，沒有祭祀法，沒有善惡，沒有善惡報，沒有今世，沒有後世，沒有父母，沒有天，沒有衆生，沒有沙門婆羅門，也沒有今世後世自身作證。所有說有的，都是虛妄。

三阿夷多翅舍欽婆羅底學說，是人只是地水火風合成底產物，生命也不外乎四大適當和合上底現象。人命終底時候，地水火風四大各自還歸原來底四大，都一齊壞敗，諸根歸空。不管是愚是智，都一樣斷滅。

四婆浮陀伽旃延底學說，是沒有力沒有精進，沒有方便。衆生沒有因沒有緣而染著，又沒有因沒有緣而清淨。一切衆生有命之類，都沒有力，不得自在。

五散若毗羅梨子底學說，是沙門底果報，可以說是有，也可以說是無，又可以說是有無，也可以說是非有非無。

六尼乾子底學說，是我是一切智人，甚麼都知道，無有遺餘。行住坐臥，覺悟智常現在前。

依涅槃經所傳，一富蘭那，說無黑白業，無黑白業報；無有上業及以下業。

二末伽黎拘舍離子，說一切衆生，身有七分；謂地水火風苦樂壽命。如是七法，不可毀害；安住不動，如須彌山；投之利刀，亦無傷害。無有害者及死者故。

三珊闍耶毘胝羅，說一切衆中王者所作自在，如淨穢等截，三大亦然，等洗等燒等吹。如秋髡樹，春則還生。以還生故，當有何罪。此間命終，還生此間。苦樂等報，不由現業，由於過去。現在無因，未來無果。以現果故，衆生持戒勤修精進遮現惡果，以持戒故，則得無漏。得無漏故，盡有漏業。以盡業故，衆苦得盡，衆苦盡故，便得解脫。

四阿耆多翅舍欽婆羅，說若自作，若教他作；若自斫，若教他斫；若自炙，若教他炙；若自害，若教他害；若自偸，若教他偸；若自婬，若教他婬；若自妄語，若教他妄語；若自飲酒，若教他飲酒；若殺一村一城一國，若以刀輪殺一切衆生，若恆河以南布施衆生，恆河以北殺害衆生；悉無罪福，無施戒定。

五迦羅鳩馱迦旃延，說若人殺害一切衆生，心無慚愧，終不墮惡。猶如虛空，不受塵水。有慚愧者，即入地獄。猶如大水，潤漬於地。一切衆生，悉是自在天之所作。云何當言人有罪福。譬如工匠，作機關木人，行住坐臥，唯不能言。衆生

亦爾，自在天者，譬如工匠；木人者，喻衆生身。如是造化，誰當有罪。

六尼犍陀若提子，說無施無善，無父無母，無今世後世，無阿羅漢，無修無道。一切衆生，經八萬劫，於生死輪，自然得脫。有罪無罪，悉亦如是。如四大河所謂辛頭恆河博叉私陀，悉入大海，無有差別。一切衆生，亦復如是，得解脫時，悉無差別。

又依維摩經註所傳，一富蘭那迦葉，說一切法，無所有，如虛空，不生滅。二末伽梨拘賒梨子，說衆坐罪垢，無因無緣。三刪闍夜毗羝羅子，說道不須求，經生死劫數，苦盡自得，如轉縷丸於高山，縷盡自止。四阿耆多翅舍欽婆羅，說今身受苦，後身常樂。五迦羅鳩馱迦旃延，說亦有亦無，隨問而答。其人應物起見。若人問言有耶，即答言有。問言無耶，答言無也。六尼犍陀若提子，說罪福苦樂，盡由前世，要當必償。今雖行道，不能中斷。此六師盡起邪見，裸形苦行，自稱一切智。

第三篇　佛教哲學

第一章　根本佛教底哲學

第一節　佛教興起底時代和他底使命

所謂根本佛教，又叫做原始佛教，指佛同佛弟子底佛教。是從佛成正覺到佛涅槃後一百年，大約一百五十年間底佛教。是還沒有分化做所謂部派以前底佛教。西元前第六世紀之交，日統天子底貴姓釋氏當中，有偉大的覺者出現；印度底思想界，起空前底一大革新。當時印度底社會組織，像在前面所說，婆羅門定四姓，自占最上位；分四期，以理想的生活自任。婆羅門，不獨掌握宗教上底大權，哲學、文學、曆學、數學、醫術等一切精神上底大權，也歸他掌握。到這個時代，婆羅門底勢力最強，以壓倒刹帝利底餘威，臨其他三姓之上；飛揚跋扈，弊害達於極度。各階級常時要求救濟這個社會組織上底缺陷，渴望把各民族各階級平等待遇平等化底宗教同宗教家出現。應這種要求而生，弘宣平等一味底聖教的，就是大聖釋迦牟尼佛。他不依種姓去定人底價值，而依道德。尤其是在出家生活上，毅然不承認四姓底制度，同樣待遇做釋子沙門。不管姓氏親疏，只依智慧底淺深，德行底厚薄，定位次。又不拘貴賤

貧富，不問僧俗男女，上從國王、長者，下至獵戶、農夫、囚人、婬女，平等教化；各派，四姓，都在慈悲底教團當中，打成一片。

其次，當時印度底宗教界，徒拘泥形式。婆羅門，利用印度民族富於敬神性，努力擴張僧權。一面說祭式祈禱，有神聖而不可思議底靈力；一面把儀式作法，弄成複雜煩瑣；造出煩瑣而神秘的教風。轉過來看當時底苦行者，嚴修苦行底動機，不過在得生天之樂。又縱然修禪定，行思索；也懷抱高遠的理想，想到達究竟的境地的，極其稀少。像這樣，形式主義，覆蔽當時宗教界底全面。當這個時候，釋迦佛從沒有教權底束縛，沒有僧權底城壘底剎帝利姓出現；不承認祭式，不拘泥苦行；唱導中道，就是不偏於苦樂二邊底修行。

其次，當時印度底思想界，承奧義書之後，自由討究底思想勃興。甲論乙駁底結果，自然招致詭辯底風潮，引起懷疑底傾向。有像順世外道底唯物論，有像六師外道底善惡無果論，苦樂無因論，斷滅論，常見論，宿因論等；種種學說紛起，思想錯綜，混亂達於極度，沒有光明的出路。當這個時候，偉大的覺者釋迦牟尼出現，說闡明迷悟兩種因果底簡明的教理，當時底人士，翕然向風。

第二節　佛教底開祖釋迦牟尼佛

像在前面所說，佛教底開祖，是西元前第六世紀之交底釋迦牟尼佛所謂釋迦（Sakya），是種族底名稱，譯做能，居住在中印度底北端（現今尼泊爾 Nepal 底南境）所謂牟尼（Muni），意思是寂默又賢人。所以古來把釋迦牟尼翻做能仁又能寂，就是釋迦族中底賢人。這個是從他已經出家求解脫底時候所得底美名。實姓喬答摩，舊譯

作瞿曇，名悉達多（Siddhārtha），正音薩婆曷剌他悉陀（Sarvārthasiddha），譯做一切義成，就是一切事物，皆悉增長成就。他是釋迦族中底一國迦毘羅衛（劫比羅伐窣覩 Kapilavastu 底俗語）城主淨飯王（首圖馱那 Śuddhodana），同族拘利城（Koli）主阿菟釋迦（Anuśākya）王女摩耶（Māyā）夫人底太子；西元前五百六十四年四月八日底拂曉，誕生在拘利城外藍毘尼園（Lumbinī）中底娑羅樹（Sāla）下（北傳無憂樹 Aśoka 又鉢羅叉樹 Plakṣa 下。）佛誕底年代，有許多種異說，現在把佛涅槃做爲西元前四百八十五年起算。

太子生後七日，摩耶夫人逝世，受姨母波闍波提（鉢羅闍鉢底 Prajāpate 愛道）底鞠養。到七歲（一說八歲）底時候，就婆羅門底學者，受婆羅門普通底教育，就是五明四吠陀。又就釋迦種族中底武士，講習武藝。到十六歲（有十七十九二十等異說，）淨飯王爲他迎娶拘利城主善覺王（Suprabuddha）底王女耶輸陀羅（耶戍達羅 Yaśodharā 持稱）做妃子，後來生一個兒子，叫做羅睺羅（羅怙羅 Rahula）。

太子好沈思冥想人生問題，在歡娛和樂之中，太子底深奧的情緒，感覺一種位置財寶歡樂都不能夠慰藉他底沈痛的悲哀。他曾經到田野遊觀，親見農人底勤勞，犂牛底疲頓，蟲鳥等生物底展轉相吞；深生傷愍。又出遊城外，途上，親見世間有老病死等苦，一切貧富貴賤，沒有一個人能夠免脫。感人生底無常，悲衆苦底逼切。又在夜分，親見衆婇女熟睡，身形弊惡，不淨流溢；覺悟塵世底美醜，多不足戀。這些無常底悲觀，叫太子於世間深生厭離，轉成求常住眞實安穩的解脫涅槃底妙境。二十九歲底時候，以十二月八日底夜半，決然捨棄妻子珍寶王位，出迦毘羅衛城，入山林，求無上正眞之道。（出家底年齡，古來有十九二十二十四等異說。當中十九二十九兩說，最有力。比較研究

南北諸傳底結果，二十九說近於真。）先到當時中印度文化底中心許多學者修行者居住底摩揭陀國，入王舍城附近藍摩市阿跋彌河底深林，訪當時著名底苦行者跋伽婆，知道祂們修嚴酷的苦行，目的在想生天，不是解脫真正之道。更訪有名的數論派底學者阿羅邏迦蘭同鬱陀迦羅摩子，求解脫道。阿羅邏迦蘭說修習禪定，證了到達非想非非想處，叫做解脫。太子知道還不是究竟處，去到鬱陀迦羅摩子底住處。鬱陀迦羅摩子所說，也和阿羅邏迦蘭相同，不離我執。（一說，阿羅邏以無所有處為解脫地，鬱陀迦以非想非非想處為涅槃地。）像這樣，太子就當時著名的學者修行者研究，前後一年，沒有得到所求大法。於是到尼連禪河（Nairanjaña）底東岸，入羯闍尸利沙山（Gajaśira 舊稱伽耶山，譯云象頭山，就是鉢羅笈菩提山 Prāg-bodhi，譯云前正覺山）底西南優樓頻螺樹林（Uruvilvāa 木瓜林）中，修嚴肅的苦行，歷六年之久，身體羸瘦，皮骨相連。一日覺悟苦行不是成道底真因，於是捨棄苦行，從座起，到尼連禪河，入水洗浴，去積年底身垢。洗浴完畢，受牧牛女難陀波羅二人所奉獻底乳糜，身體相好，圓滿如舊。渡尼連禪河，往羯闍尸利沙，在畢鉢羅樹（Pippala 榕樹，就是後世所謂菩提樹）下，結跏趺坐，發動我今若不證無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座底誓言；用金剛不壞底大決心，審諦思惟，四十八日。於二月七日夜，降伏衆魔，即便入深妙之禪定，思惟真諦。於初夜得宿命通，中夜得天眼通，第三夜得漏盡通，逆順觀十二因緣。所謂十二因緣（又叫做十二緣生，或者十二緣起，十二支，）是無明，行，識，名色，六入，觸，受，愛，取，有，生，老死憂悲苦惱。所謂順觀，是觀察有無明所以有行，有行所以有識，乃至有生所以有老死。所謂逆觀，是觀察有老死由於有生，有生由於有有，乃至由於有無明。就是追溯生死底原因，把他歸結到無明。換句話說：就是降伏衆魔，掃除一切煩惱，生清淨的

明智，觀察世間底實相，證知生老死等苦生起底根本原因，在無明，像這樣探究生死緣起底因果，因而脫離生死底方法順序徑路，也都包含在這裏頭。就是要想沒有生死，要沒有有。要想沒有有，要沒有取。乃至要沒有無明。所以脫離生死底方法，沒有別的，結局只在斷滅無明。假如滅無明，行就滅。行滅識就滅，識滅名色就滅，乃至生滅老死憂悲苦惱就滅。像這樣，逆順觀察十二因緣，第三夜分滅無明，達究竟第一義。太子三十五歲（一說三十歲）二月八日（有異說）底拂曉，曉之明星，出現在薔薇色的青空，朝日快要遍照全世界底時候；廓然大悟，妙契宇宙底眞理，成就無上正覺。

釋迦牟尼佛成道後，想把出離解脫底妙法，普遍傳到世間，叫有情衆生，都進入涅槃底妙境。先到古來底聖地婆羅奈斯城外底鹿野苑中，爲苦行中隨侍底憍陳如等五人，說苦集滅道四聖諦法。五人先後悟解，於佛法中出家修道。叫他做初轉法輪，於是佛法僧三寶具足。其次婆羅奈斯城長者子寶稱（耶舍 Yaśas），感覺人生底苦痛，到鹿苑，歸佛出家。寶稱底朋輩五十長者子，也入佛門。佛在鹿苑三個月，得弟子五十六人，分遣到四方去遊行教化。自己單獨到尼連禪河邊，教化事火外道就是正統婆羅門底主教優樓頻螺迦葉（Uruvilvā-kāśyapa），那提迦葉（Nadī-kāśyapa），伽耶迦葉（Gayā-kāśyapa）兄弟三人。三迦葉和弟子一千人都歸佛。佛率領一千二百多人底弟子，次第遊化，到王舍城，止住在城外底杖林。國王頻婆沙羅以下，無不歸仰。佛在這裏，說法本無我，三事生染。頻婆沙羅王，在迦蘭陀長者所奉竹園，建立壯麗的伽藍奉佛，這就是後世所謂竹林精舍。釋迦佛十大弟子之中，智慧第一底舍利弗（Śāriputra），神通第一底目犍連（Mahāmaudgalyāyana），少欲知足頭陀第一底摩訶迦葉

(Mahākāśyapa)，都在這個時候歸佛，又室羅伐悉底（舍衛 Śravasti）底長者須達多(Sudatta 善施)，用黃金布地，買祇陀(Jeta)太子底園地，建立精舍奉佛。從此祇園竹林兩精舍，做多年安居說法底靈場。

其後，佛從淨飯王之命，歸故國，爲淨飯王以下說法，異母弟難陀(Nanda)，從兄弟阿難陀(Ānanda)，提婆達多(Devadatta)，阿㝹樓陀(Anuruddha)，子羅睺羅等王族底子弟同首陀姓底優波離(Upāli)，歸佛出家。成道後第五年，聞淨飯王大漸，歸國，淨飯王逝世後，波闍波提同耶輸陀羅等五百釋迦族底女子，都歸佛。

像這樣，佛從成道到入涅槃，四十五年之間，拿摩揭陀拘薩羅兩國，做南北底兩個中心，往復遊行恆河沿岸底中印度各國，不揀僧俗賢愚，不擇貴賤貧富，不問男女老幼，隨機說法。接觸他底偉大圓滿的人格，聽聞他底高深微妙的教理，都被他所感化，獲得滿足和慰安；出家作弟子的，達數千人。在家底信徒，更不知凡幾。

佛遊行教化之中，年粗八十，成道後第四十五年底夏季，在吠舍離城附近底竹芳村(Beluvana)，過雨期底時候；宣言不久當般涅槃。更向北方拘尸那揭羅城(Kuśinagara)，做最後的遊行。在熙連若跋提(Hiranyavati)河邊兩沙羅樹底中間，教化做叫須跋陀羅(Subhadra)底老婆羅門。這是佛最後底弟子。佛將要入涅槃底時候，爲弟子略說法要，垂最後底教誨。佛壽八十歲，西元前四百八十五年二月十五底夜半，寂然無聲，入般涅槃。

第三節　佛教聖典

第一　結集

佛涅槃後，佛教界最初底事業，是結集佛底遺法遺誡。所謂結集(Saṅgīti)，原語是合誦、等誦，誦底意思。結集，是他底義譯。佛涅槃後，大迦葉憂慮佛法不久淆亂，爲遮止異見，和比丘衆計議，誦出制定佛底教法，得他們底贊同，從大衆當中，遴選學德並高底聖者五百人。在王舍城外倍訶羅山（毗婆羅 Vaibhāra）底七葉岩窟（先底槃那波羅 Saptaparna-guha），以滅後最初底雨季第二月二日就是六月十七日，開始結集。大迦葉做衆中上座，先結集毘尼（毘奈耶 Vinaya 調伏）就是律，以持律第一底優波離爲上座。迦葉就戒律底各條目，質問優波離。優波離應問，一一具答（誦出）制時、制處、因緣、對機、制規、犯戒等等。五百大衆，合誦應答底全部，決定他是佛所制。於是毘尼底結集終了。其次，結集曇摩（Dhamma 俗語，梵語作達磨 Dharma）就是法，以多聞第一底阿難爲上座，就教法底各條目，應迦葉底質問，具答說時、說處、因緣、對機、說法、領解等等。同樣，大衆合誦，決定他是佛所說。這個是曇摩底結集。前後七個月，結集終了。這個是佛涅槃後第一次底結集，所以叫做第一結集，又叫做王舍城結集，也叫做五百集法。

龍樹底大智度論，玄奘底西域記等，以大衆底數目爲一千人。所結集底法藏，也在曇摩和毘尼之外，增加阿毘曇（Abhidhamma 俗語，梵語作阿毘達磨 Abhidharma）就是論，做三藏。而誦出阿毘曇的，龍樹傳是阿難，玄奘傳是迦葉。又據北傳，和五百結集同時，不得參與迦葉結集底大衆數百千人，以婆師波（Vāṣpa 五比丘之一）爲上首，在距離迦葉等結集處不遠底西方，另外結集佛法，叫他做大衆結集，又界外結集。所結集底教法，有說是三藏，或說是經律論雜集禁咒五藏。此外還有大乘結集等異說。

王舍城結集之後，大約經過一百年，有吠舍離結集。依南傳（島史等），佛涅槃後滿一百年，摩揭陀國迦羅阿育（Kālāsoka 黑無憂、時無憂）王底時代，屬於西方教團底長老耶舍比丘，遊行吠舍離，目擊拿吠舍離底跋耆族（跋闍 Vajji 梵語作弗栗特 Vrji）做中心底東方教團，擅行十條非法非律事，說是佛所開許。耶舍想防止他，於是招集當時著名底佛教大德，裁斷十事都非法非律。更合誦正統派底達磨和毘尼，前後八個月，結集終了。同時吠舍離底比丘衆，老壯合一萬人相會，另外結集佛法。他們底人數，比正統派底人數多，所以把他叫做大衆部。把他底學說，叫做軌範師說，就是學匠說。正統派底比丘衆，多半是長老，所以把他底學說，叫做上座說，就是德者說。

更經過一百多年，達磨阿育（Dhammāsoka 法阿育）王時代，有華氏城結集。阿育王篤信佛法，即位第十八年，目犍連子帝須，奉王命，從僧衆當中，遴選學德兼備底聖者一千人。王以帝須爲上座，在華氏城，誦出三藏，前後九個月，結集終了。帝須更自己製作一書，叫做說事（宗議論、集義論）提出佛教中自宗他宗教義底要點，說明他。這個結集，是南方所傳，北方不傳。結集底內容，也不明白，有說不過是編纂屬於論部底說事，不是結集佛說。

其後，到迦膩色迦王時代，有迦濕彌羅結集。王令國內召集通三藏底學者，從他裏面遴選學識卓拔底聖衆五百人做會衆，在迦濕彌羅國底環林寺，結集佛法。世友做上首，法救、妙音、覺天、脇尊者等，先造鄔波第鑠（優婆提舍 Upadeśa）十萬頌，註釋經藏。其次，造毘奈耶毘婆沙（Vinaya-vibhāṣā）十萬頌，註釋律藏。後造阿毘達磨毘婆沙（Abhidharma-vibhāṣā）十萬頌，註釋論藏。前後十二年，結集終了。這裏頭經律兩藏底註釋不傳。論藏底註釋阿毘達磨大毘婆沙論（Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra），現存。

西藏傳迦膩色迦王，在闍爛達羅寺，召集五百阿羅漢，五百菩薩，五百學匠，令結集三藏。百年以來，十八部之間，有異執諍論。其中六十三年以來，諍議尤甚利害。這個結集底結果，把十八異部都認做眞佛教。記錄從來沒有記錄底三藏。已經記錄的，加以校訂。

第二　內容

近時歐洲底佛教學者，拿印度做中心，把佛教區分做南方佛教和北方佛教。把現今流布於錫蘭、緬甸、暹羅等地方底佛教，叫做南方佛教。把現今流布於尼泊爾以北西藏、中國本部、日本等地方底佛教，叫做北方佛教。所謂南北，單是地理的區別，意思斷不是大小二乘。不過只能夠說北傳多半屬於開發佛教，南傳比較的近於原始佛教而已。

南方佛教底聖典，用巴利語記錄。阿育王結集底第二年，王子摩哂陀和他底從者，入錫蘭，弘揚佛法。由國王底保護，六個月，錫蘭島完全成佛教國。當時他用如何的言語，傳弘聖典，有異說。依錫蘭底傳說，在西元前一世紀底初年，纔筆錄摩哂陀所傳底三藏。其次在西元四世紀底一半，纔翻譯做錫蘭語。西元五世紀底中葉，摩揭陀國底大學者佛音（佛陀瞿沙 Buddhaghosa 覺音，佛鳴，）到錫蘭，把他底本文同註釋，都轉譯做巴利語，或者自加註釋。這就是現今南方佛教所傳底巴利語聖典。現在把南傳三藏底名目和善見律毘婆沙（Sudassana Vibhāsā Vinaya）所出三藏對照，揭載如左。

南傳三藏　　　善見律所出三藏

律藏	毘尼藏
(一)戒本篇(Sutta-vibhaṅga 經分別)	(一)二波羅提木叉
(1)波羅夷(Pārājikā 破門罪)	
(2)波逸提(Pācittiya 贖罪)	
(二)戒因緣篇(犍度 Khandakas 雜事)	(二)二十三犍陀
(1)大品(Mahāvagga 大集)	
(2)小品(Cullavagga 小集)	
(三)律藏後篇(Parivāra 附屬)	(三)波利婆羅(附屬)
經藏	修多羅藏
(一)長部經典 Dīgha-nikāya	(一)長阿鋡經
(二)中部經典 Majjhima-nikāya	(二)中阿鋡經
(三)相應部經典 Saṃyutta-nikāya	(三)僧述多經
(四)增一部經典 Aṅguttara-nikāya	(四)鴦掘多羅經
(五)小部經典 Khuddaka-nikāya	(五)屈陀迦經
(1)法句經 Dhammapada	(1)法句

（2）譬喩經　Apadāna
（3）自說經　Udāna
（4）如是語經　Itivuttaka
（5）小經集經　Sutta-nipāta
（6）天宮事經　Vimānā-vatthu
（7）餓鬼事經　Peta-vatthu
（8）長老偈經　Thera-gāthā
（9）長老尼偈經　Therī-gāthā
（10）本生經　Jātaka
（11）義釋經　Niddesa
（12）無礙辯道經　Paṭisambhidā-magga
（13）佛種姓經　Buddha-vaṃsa
（14）所行藏經　Cariyā-piṭaka
（15）小誦經　Khuddaka-pāṭha
論藏　Abhidhamma-piṭaka

（2）喩
（3）優陀那（無問自說）
（4）伊帝佛多伽（如是語）
（5）尼波多（經集）
（6）毘摩那（天宮事）
（7）卑多（餓鬼事）
（8）涕羅伽陀（長老偈）
（9）涕利伽陀（長老尼偈）
（10）本生
（11）尼涕娑（義釋）
（12）波致參毘陀（無礙辯道）
（13）佛種姓經
（14）用藏（所行藏）
（15）（缺）
阿毘曇藏

(一)法集論 Dhamma-sangani
(二)分別論 Vibhanga
(三)界論 Dhātu-kathā
(四)雙論 Yamaka
(五)發趣論 Patthāna
(六)人施設論 Puggala-paññatti
(七)論事 Kathā-vatthu

(一)達僧伽(法集論)
(二)毘崩伽(分別論)
(三)陀兜迦多(界論)
(四)耶摩迦(雙論)
(五)鉢叉(發趣論)
(六)逼伽羅坋那祇(人施設論)
(七)迦他跋偸(論事)

藏外

(一)彌蘭王問經 Milinda-pañha
(二)大王統史 Mahā-vamsa
(三)小王統史 Cūla-vamsa
(四)島王統史 Dīpa-vamsa
(五)淨道論 Visuddhi-magga
(六)善見律註 Samanta-pāsādikā

北方佛教，有梵語及翻譯語底聖典。例如尼泊爾，有梵語佛典底一部。中國，有從梵語巴利語及混成語漢譯底

聖典。西藏，有從梵語同漢譯底聖典譯出底西藏語聖典。蒙古，也有比較藏譯和漢譯譯出底蒙古語聖典。

北傳漢譯底三藏，通例稱大藏經大分做經藏，律藏，論藏，雜藏，秘密藏。而經律論，各分大小二乘。

西藏佛典分兩大部。一甘珠（Kanjur），包含經律。二丹珠（Tanjur），包含論釋雜著。甘珠是正藏，分做七大部分，一律部，二般若部，三華嚴部，四寶積部，五經集，六大般涅槃部，七秘密部。丹珠分做三部，一讚歌集，二秘密儀軌集，三論釋集。

第四節　哲理

釋迦牟尼佛一代四十餘年底教法，一概是爲叫世人出離生老病死憂悲苦惱底大海，到達常住安樂的涅槃彼岸。因而佛底教法，是在絕對無神論底立脚地，弘傳依各自底智慧，實踐修行，去轉迷開悟，安住涅槃底妙境。換句話說：就是弘傳智慧和實行並重底聖教。所以不像其他感情的宗教，單拿信仰歸依做立教底本旨。因而佛底教法當中，自然也含有哲理。在這個地方，佛教也可以說是理智的宗教。

第一　四諦

佛底根本教理，是四聖諦。他底實踐修行法，是三學。然而三學畢竟也攝在四聖諦當中。因而其他一切教法，不外乎四聖諦底分說，或者詳說；不然就是拿他做基本的。從全佛教底教理上看，離不了兩個根本問題。就是宗教的因果論，和哲學的宇宙論。因果論又分做兩種，一種是迷界生起論，闡明迷妄的苦界生起底因果。一種是悟界生起

論，闡明迷界還滅常寂安穩的悟界生起底因果。宇宙論也分做兩種，一種是實相論，空間的橫觀宇宙萬有底實相。一種是緣起論，時間的縱觀宇宙萬有底緣起。然而在佛底教法當中，最能夠把這兩個根本問題開示的，是四諦。四諦，闡明綿亘現實（事實世界）理想（理想世界）兩界底常恆的理法，苦集底系列，闡明輪廻界底因果，就是迷界生起底因果。滅道底系列，闡明解脫界底因果，就是悟界生起底因果。又苦滅二諦，是實相論。集道二諦，是緣起論。在這種意味，四諦底教義，實在也可以說是全佛教底根本教義。

四聖諦，也譯做四眞諦，又省略做四諦。所謂諦，是眞實不虛底意思。所以四諦可以解釋做四種眞理，或者四種眞相。中阿含分別聖諦經說：聖所有，聖所知，聖所見，聖所了，聖所得，聖所等正覺；所以叫做聖。又增壹阿含經高幢品說：有此四諦，實有不虛，世尊之所說；所以叫做諦。所謂四諦，是苦諦，集諦，滅諦，道諦。關於四諦底譯名，四阿含（增一中長雜四部阿含經）互有出入，現在列表在左面：

	（增一阿含）	（中阿含）	（長阿含）		（雜阿含）
苦諦	苦諦	苦聖諦	苦聖諦	苦諦	苦聖諦
集諦	苦習諦	苦習聖諦	苦集聖諦	集諦	苦集聖諦
滅諦	苦盡諦	苦滅聖諦	苦滅聖諦	盡諦	苦滅聖諦
道諦	苦出要諦	苦滅道聖諦	苦出要聖諦	道諦	苦滅道聖諦

一　苦諦

苦諦是事物底現實相。現實世界，沒有有情非情底分別，都拿苦做眞相。接觸我們底感覺，映現在意識底世間萬象；如流水，如旋火輪；沒有一種常住不變。五蘊假合之身，被苦惱所充滿，有生，有死，有老衰，有病患。有限的生命，如少水魚，世界是沒有際限的生死大海，在生死大海裏，甚麼人也不能夠免脫無常底悲哀。人，天，沙門，婆羅門；乃至畜生，昆蟲：都在這個旋渦當中。就是從我們底身體起，全世界底事物，沒有一種不是苦底現象。生是苦，老是苦，病是苦，死是苦。常所親愛，乖違離散；常所怨讐憎惡，本求遠離而反集聚；心所愛樂，求之而不能得；無一不是苦。做一句說：就是從執着生底五蘊是苦。像增壹阿含經高幢品同四諦品說彼云何名爲苦諦，所謂生苦，老苦，病苦，死苦，憂悲惱苦，愁憂苦痛，不可稱記。怨憎會苦，恩愛別苦，所欲不得，亦復是苦。取要言之，五盛陰苦。是謂苦諦。又中阿含象跡喩經同分別聖諦經說：云何苦聖諦，謂生苦，老苦，病苦，死苦，怨憎會苦，愛別離苦，所求不得苦，略五盛陰苦。總之，世界拿生苦，老苦，病苦，死苦，愛別離苦，怨憎會苦，求不得苦，總五取蘊苦等；衆苦充滿。全世界被熖所燔燒，全世界被煙所包裹，全世界焦熱，全世界振盪。

五蘊說，是把有情組織分做色（物質）受（感情）想（表象）行（意志）識（意識悟性）五種底觀察。有情底成立要素，有兩種；一種是非物質的要素，就是精神的要素。一種是物質的要素，就是肉體的要素。叫他做名色。這個術語，是從爭行書時代已經用底術語，當時意思是現象或者個體。佛也採用他做有情成立底單位。依佛教底解釋，所謂名，總之是精神的要素，指受想行識四蘊。所謂色，是物質的要素，指四大所生底肉體的要素。簡單說：就是所謂名色，總之是身心合成底存在。

佛更把名色分析做種種，舉示有情成立底要素。像所謂六界，所謂五蘊，所謂四食，所謂十二處十八界就是。所謂六界，是地界，水界，火界，風界，空界，識界。像中阿含分別六界經說：如是比丘，人有六界聚，此說何因，謂地界，水界，火界，風界，空界，識界。就是有情從所謂地水火風空識六大成立。由前五界，有身體的機關同他底作用（骨肉地大，血水大，煖熱火大，呼吸風大，耳鼻空空大）由後一界（樂苦識識大）現種種精神活動。

所謂四食，是段食，觸食，思食，識食；——增一阿含作揣食，更樂食，念食，識食；中阿含作摶食粗細，更樂食，意念食（又作意思食）識食；雜阿含作粗摶食，細觸食，意思食，識食。段食是常用底食物，以香味觸三塵為自體，可成段別而飲噉，長養身心。就是由食物營養底部分，和奧義書所謂食味所成我相當底肉體的要素。第二觸食，第三思食，第四識食，從粗進到細，舉示精神的要素。六識觸對可愛境，生喜樂，長養身心，叫做觸食。意識思，於所欲境，生希望念，長養身心，叫做思食。心識能支持有情底身命，叫做識食。說衆生從四食成立，和奧義書所謂五藏說，極其相似。然而不像奧義書說歡喜所成我（真性實我），所以佛教是無我論。長阿含衆集經等，雖然說一切衆生皆仰食存，畢竟和所謂一切衆生，皆由行住；相同。

所謂五蘊，像在前面所說，是色受想行識第一色蘊，總稱有質礙底物質，包含大種，就是地水火風四大（四原素）；同所造色，就是從四大底結合成功底五根（眼耳鼻舌身五官），和五根底對境（色聲香味觸五境）。像中阿含象跡喻經說：云何色盛陰？謂有色，彼一切四大及四大造。諸賢云何四大？謂地界，水火風界。所有的物質，或者過去，或者未來，或者現在，或者內，或者外，或者粗，或者細，或者劣，或者勝，或者遠，或者近；總攝做一聚，叫他做色蘊。第二

受蘊，所謂受，可以看做表示一般感情底名稱，有苦，樂，不苦不樂三種狀態。就是快，不快，中庸三種感情。第三想蘊，所謂想，是把對象表現在心裏底作用，例如知道這個是青色，是黃色，是赤色，是白色，叫做想。從這個地方看，想好像和把由五根和五境生底感覺綜合底知覺相當。然而不限於知覺外界，從記憶喚起，再現對象，也是想底作用。和表象作用相當。第四行蘊，所謂行，依經底說明，構成有爲，所以叫做行。就是結合有情組織，叫他活動底作用。狹義說：雖然和意志相當。廣義說：就叫心活動底要素，都歸在這裏頭。到後來底阿毘達磨，所謂心所論大發達，除去受想，其他底心作用，都攝在這個行蘊當中。就是不屬於其他四蘊底一切心作用，同物心底某特殊的關係上所生非物非心底各種現象。例如思觸欲等心作用，和生住異滅等非色非心法，就是在色心底某種特殊的狀態所設。第五識蘊，所謂識，佛把他用做廣狹兩樣。廣義底用法，例如在六界說，對於地水火風空所謂五大，把第六叫做識。這個時候底所謂識，總之意思是內心底全體。就是受想行，以及其他所謂心所，全部都包含在這裏頭。因而這個時候底用法，和心意相同。狹義底用法，就是像現在在五蘊說底場合，就是和受想行相離，而和他對立。這個時候底所謂識，是統覺又悟性，就是職掌判斷推理底心作用。把四蘊配智情意，就想和識是知，受是情，行是意。識是四蘊底統一者。然而心底本質，不一定是意識的，實在是無意識的衝動。意識不過是為索光明給這個衝動而發展的。無明是生命底本質。因而從這個見地，五蘊當中，代表心底活動的方面，就是意志的方面底行；比識，尤其是本質的；因而可以說是他底統一原理。

所謂十二處，是眼耳鼻舌身意所謂六根，同和他相對底色聲香味觸法所謂六境。所謂十八界，是六根，六境，六

識。

以上是有情底成立要素，就中五蘊底分類，是佛所最普通使用，可以說是他底代表的要素觀。世界，總之，由五蘊底結合成立。由他底結合不同，生有情非情等千態萬狀底現象。

更從種種方面舉示有情底種類，大體把他分做五種或者六種，像所謂五趣六趣（六道）就是。所謂五趣，是地獄，畜生（傍生），鬼，人，天。犢子部北道派等，增加阿修羅做第四種，就是六趣。

把五趣或者六趣底衆生，分類做四種，所謂四生，就是胎生，卵生，濕生，化生。第一胎生，像人同畜生，從母胎生。第二卵生，像雞雀鳥鵠孔雀蛇魚蟻子之屬，從卵生。第三濕生，一作因緣生，像蚊蚋從濕地生。第四化生，像諸天又地獄，自然化生。這個是從奧義書所提出胎生卵生濕生種生底思想出來的，不過設置化生，替代種生。

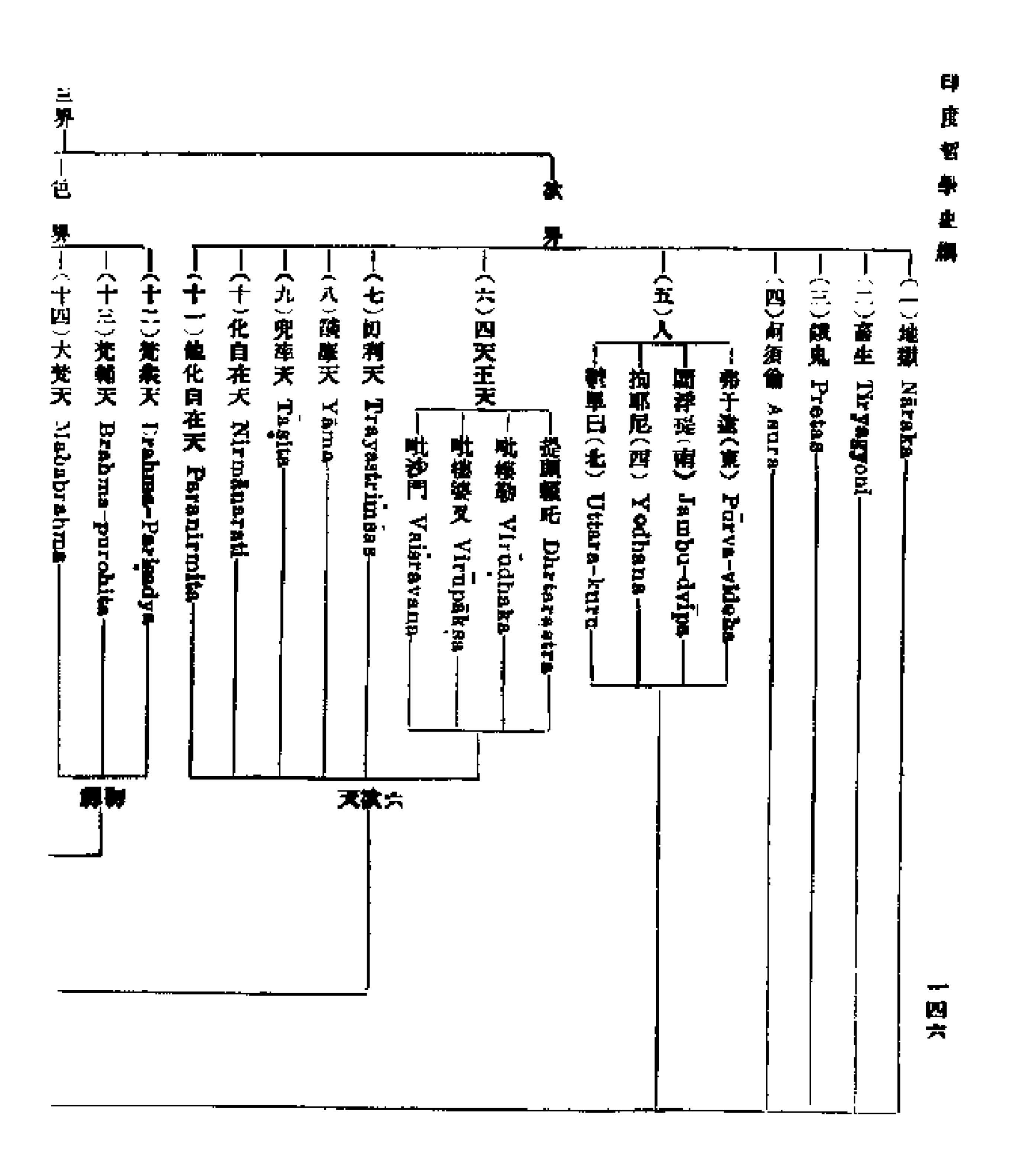
又把五道四生，依色質底粗細，分做色界無色界。更把色界，依愛欲底多寡，分做色界和欲界。就是欲界，色界，無色界；三界。欲界是婬欲和食欲旺盛底世界，包含從地獄到天底一部，因而四生都在裏頭。色界和無色界，純粹是天部，而且都屬於化生，都是禪定力強勝底世界。然而色界由五蘊成立，還有物質的就是身體的活動。無色界由微細的色蘊和其他四蘊成立，沒有物質的活動。

還有和這個三界關連底說法，就是長部布吒婆樓經等經典，把有情分做粗我生，意成我生，想所成我生底三我生說。依佛音底解釋，第一粗我生，指肉體的要素強勝底欲界身。第二意成我生，指諸根完備底色界身。第三想我生，指屬於光是識活動底無色界身。所謂粗我生，和奧義書底食味所成我相當。意成我生，和奧義書底意識所成我

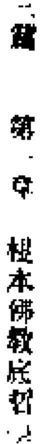
相當。想我生，和與義審底認識所成我相當。有部對於把粗我生看做肉體，把意所成解釋做中有身就是細身底意思。

又長阿含世記經，說欲界衆生，有十二種。一地獄，二畜生，三餓鬼，四人，五阿須倫，六四天王天，七忉利天，八焰摩天，九兜率天，十化自在天，十一他化自在天，十二魔天（通例除最後底魔天，叫做欲界六天。）色界衆生，有二十二種。一梵身天二梵輔天，三梵衆天四大梵天（通例除梵身天把其次底三天叫做初禪天）五光天，六少光天，七無量光天，八光音天（通例除光天，把其次底三天叫做第二禪天。）九淨天，十少淨天，十一無量淨天，十二遍淨天（通例除淨天，把其次底三天，叫做第三禪天）十三嚴飾天，十四少嚴飾天，十五無量嚴飾天，十六嚴飾果實天，十七無想天十八無造天，十九無熱天，二十善見天，二十一大善見天，二十二阿迦尼吒天（通例除嚴飾天，把其次底九天，叫做第四禪天。無色界衆生，有四種。一空智天，二識智天，三無所有智天，四有想無想智天。

這個或者叫做三界二十八天，又叫做三界二十五有。所謂二十八天，是從欲界當中，除魔天；從色界當中，除梵身光淨嚴飾四天；合欲界六天，色界十八天，無色界四天說。所謂二十五有，把人分做須彌四洲，是把色界十八天分做四禪；更從四禪當中，開梵天，開無想天，開五那含天。現在把二十八天列表在左面：



三界
欲界
色界
(一)地獄 Nāraka
(二)畜生 Tiryagyoni
(三)餓鬼 Pretas
(四)阿須倫 Asura
(五)人
弗于逮(東) Pūrva-videha
閻浮提(南) Jambu-dvīpa
拘耶尼(西) Yodhana
鬱單曰(北) Uttara-kuru
(六)四天王天
提頭賴吒 Dhṛtarāṣṭra
毗樓勒 Virūḍhaka
毗樓博叉 Virūpākṣa
毗沙門 Vaiśravaṇa
(七)忉利天 Trayastriṃśas
(八)燄摩天 Yāma
(九)兜率天 Tuṣita
(十)化自在天 Nirmāṇarati
(十一)他化自在天 Paranirmita
(十二)梵衆天 Brahma-pariṣadya
(十三)梵輔天 Brahma-purohita
(十四)大梵天 Mahābrahmā
六欲天
初禪



- 二十八天
  - 色界四禪天
    - 二禪
      - (十五)少光天 Parittābha
      - (十六)無量光天 Apramāṇābha
      - (十七)光音天 Ābhāsvara
    - 三禪
      - (十八)少淨天 Parittaśubha
      - (十九)無量淨天 Apramāṇaśubha
      - (二十)遍淨天 Śubhakṛtsna
    - 四禪
      - (二十一)少嚴飾天 Anabhraka
      - (二十二)無量嚴飾天 Puṇyaprasava
      - (二十三)嚴飾果實天 Vṛhatphala
      - (二十四)無想天 Asaṃjñisattva
      - 五淨居天或五那含天
        - (二十五)無造天 Avṛha
        - (二十六)無熱天 Atapa
        - (二十七)善見天 Sudṛśa
        - (二十八)大善見天 Sudarśana
        - (二十九)阿迦尼吒天 Akaniṣṭha
  - 無色界 四無色天或四空天
    - (三十)空智天 Ākāśānantyāyatana
    - (三十一)識智天 Vijñānānantyāyatana
    - (三十二)無所有智天 Ākiñcanyāyatana
    - (三十三)有想無想智天 Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana
- 大道

原始佛教，在嚴格的意味，沒有可以說是形而上學的世界觀底部分。他底宇宙論，總之是拿生人問題做中心底宇宙觀。

像在前面所說，有爲底現象世界，變化無常。所謂一切萬物，無常存者。叫他做諸行無常。所謂諸行，意思是各種變化遷流底事物。

一切是因緣底產物，那裏頭，沒有一種可以說是絕對的存在。因而不消說，有情就是生物的存在，總之在主觀要素客觀要素等種種要素中間底關係，就是因緣上成立。就是各種條件和合而成立底一種現象，他裏面沒有特殊固定的原理。五蘊是前生後滅底繼續，所以這裏面，沒有常住的我體。像自我，總之不外乎空想底產物。假如有勉強可以叫做我的，他就不過是在生滅變化底過程，繼起連續底當相；暫時示現他底相貌，保持他底存在：恰巧像流水，瀑布，旋火輪沒有實體。把他看做實有，不過是被現象底複雜所眩惑底迷妄。所以諸法無我。

諸行無常，諸法無我，一切皆苦，是佛對於世間觀察底總結。就是佛教底旗幟，是五蘊所成，六入所感，一切無常無我，因而又是苦是空。

無常變遷，是苦痛底第一條件。佛教非常悲嘆無常底苦痛。雖然，佛教不單是憂悲苦惱，一躍而希求常樂我淨的理想界。就是佛底見地，無疑，是厭世的。然而在另一面，控引無限的生命，就是具備常恆普遍自主，所謂絕對的生命底理想。而又發做憐憫同沈淪在苦海底一切衆生，叫他同登彼岸底大慈悲心。把一切看做苦，同情一切；憐憫一切，是佛教底心髓源泉。

二 集諦

集諦是現實世界成立底原因。佛所提出底世界觀，是諸法從因緣成立；就是一切現象，都在相對的依存底關係上成立。所謂因緣，佛有時叫他做因，有時叫他做緣，乃至條件、集等類。總之，廣義說，就是關係或者條件底意思。世界萬有，都依原因結果底關係，生滅起伏．因而無常的世界同多苦的人生，就是苦諦底現象；斷不是偶然。必然有引起他底原因。佛教把苦底原因，歸到渴愛欲望。像增壹阿含經高幢品說：云何苦習諦，所謂愛愛之分，習之不惓，意常貪著，是謂苦習諦。又四諦品說：彼云何名爲苦習諦，所謂習諦者，愛與欲相應，心恆染著，是謂名爲苦習諦。就是叫五蘊等要素連結做一種有機體底原動力，就是叫那些要素黏着底膠料，是甚麼呢？係所謂因緣，就指五蘊等材料因和這個原動力底關係。佛關於這個問題，或者說是業，或者說是無明，或者說是欲。尤其好用所謂執着，做五蘊積聚底原因。通例把有情組織，叫做五取蘊；就是由執着結合底五要素。總之，煩惱同業做根本，叫五蘊結合不離。所謂無明，所謂愛着，所謂欲，都屬於所謂煩惱。由煩惱底活動起業，業更叫五蘊活動。跋耆羅尼把五蘊底結合比做車子，說車從諸業起，心識轉於車，隨因而轉至，心壞車則亡。

煩惱底根元，不消說，是無明。無明指無始底無知。像雜阿含經說：無明者，謂不知。然而無明實在也有情意的意義。所謂渴愛（欲）就是無明底盲動。因而渴愛就是欲，在各種煩惱當中，是最元本的。佛把他分做三種，就是愛欲底渴愛（愛欲），生存底渴愛（有欲），繁榮底渴愛（對於權力或者財力底欲望）（繁榮欲）。這三種欲，互相增長，增長貪瞋癡，催促生死流轉。總之，渴愛就是把無我看做有我去執着他底無明。像這樣渴愛，是生存底中心，是

苦底大本，是苦集底中軸。這個生底原動力開展，就成爲貪欲、瞋恚、有愛（生存欲）慢、無明、見、（智識上底迷惑）疑等煩惱。把他總括，就歸到渴愛。人生底苦惱憂悲，乃至貪著愛染，都歸到渴愛無明。拿無明又渴愛做根本動機，就是由這個元本的意志底力量，起意識的活動，生命積集種種的經驗，構成自體底性格，開拓未來底運命、境界、性格。像這樣，把未來底自體規定底經過，就是業。所以說由業有有情底相續迴轉。就是由無明，起我想。由我想，生各種執着欲望。執惡爲善，計醜爲美，以非眞理爲眞理，顛倒妄想，動貪愛之念，起瞋恚之情；增長愚癡，起種種煩惱。在身口意三方面，起種種業。業有牽引後有底力用，猶如種子對於芽葉根莖。由有業因，招集和業相應底果報，就是苦報。

無明就是生活意志，是無始以來底存在，不能夠尋求他底起源。依佛，五蘊之外，沒有另外可以叫做無明原理的。不過把未開展底原本狀態，叫做無明。把開展底當體，叫做五取蘊。關於業，也同樣。

佛教以外底各派，雖然和佛教一樣，承認業因業果。然而建立我，就是靈魂，做輪迴底主體。而在佛教，輪迴底主體，不是我，是業。所謂輪迴，總之是這個業相續，經過所謂死底階段，從新積集新五蘊，把他規定，去繼續他底進展。所以有情，是所謂衆緣和合底產物。

有情底生活，斷不是一期的存在，由業力無始無終相續。像現在底苦果，是過去底惑（煩惱）業所感生一樣；未來底苦果，是現在底惑業所感生。又苦果所在，惑業常時伴隨：所以惑業苦三種，展轉互爲因果；無始以來，循環相續，和業底性質相應，輪迴六趣，受生做種種境遇同種種相狀底有情，受各種苦惱，叫他做輪迴。

三　滅諦

第三滅諦，前兩諦闡明苦果和苦果生起底原因。現在闡明苦因苦果都滅，清涼靜安底境界。就是常住安樂的涅槃，印度是熱國，所以熱和苦常時聯想，涼和靜安常時關聯。因此佛把欲望叫做渴愛，把執着動亂之心比做熱。像長阿含衆集經說：復有三法，謂三火，欲火，恚火，愚癡火。苦底根本原因，是渴愛欲望。所以要想滅苦，就必須不造業。要想不造業，就必須滅渴愛。渴愛滅，就一切災患煩惱火滅。所以叫做涅槃。像雜阿含經說：貪欲永盡，瞋恚永盡，癡愚永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。

所謂滅諦，是欲愛永盡無餘。像增壹阿含經高幢品說：彼云何苦盡諦，能使彼愛滅盡無餘，亦不更生，是謂苦盡諦。和前面底苦諦正反對，所以也可以叫他做安諦，或者樂諦。和最極圓滿究竟的眞理一致，聖者底精神上大安樂底境界，叫做滅諦。因此，四諦固然都是眞理，然而眞理底又眞理，是這個滅諦。釋迦牟尼，在佛陀伽耶底樹下，得空前底大覺；就是主觀的精神和這個究竟的眞理，一致融合。主觀的說，叫他做菩提（覺）客觀的說，叫他做涅槃。涅槃翻譯做滅。這樣，那麽涅槃就是滅諦，滅諦就是涅槃。涅槃有兩種，一種叫做有餘依（略稱有餘）涅槃，一種叫做無餘依（略稱無餘）涅槃。聖者已經撲滅一切煩惱，更不造流轉生死海底業因，現身正證得涅槃。但是這個時候，還有酬報過去世底業因所受底身心，所以叫他做有餘依涅槃。所謂餘依，就指現身。已經證得有餘依涅槃底聖者，壽盡底時候，解脫苦樂憂喜，身心都灰滅，完全歸入涅槃，不再受生他界，叫他做無餘依涅槃。像增壹阿含經火滅品說：有此二法涅槃界。云何爲二？有餘涅槃界，無餘涅槃界。彼云何名爲有餘涅槃界？如是，比丘，滅五下分結，卽彼般涅槃，不還來此世；是謂名爲有餘涅槃界。彼云何名爲無餘涅槃界？如是，比丘，盡有漏，成無漏；意解脫，智慧解脫，自身作證

而自遊戲，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂名爲無餘涅槃界。又本事經說：苾芻當知！其涅槃界，略有二種。云何爲二？一者有餘依涅槃界，二者無餘依涅槃界。云何名爲有餘依涅槃界？謂諸苾芻，得阿羅漢，諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，已捨重擔，已證自義，已盡有結，已正解了，已善解脫，已得遍知；宿行爲緣所感諸根，猶相續住；雖成諸根現觸種種好醜境界，而能厭捨，無所執着，不爲愛恚纏繞其心（中略）是名有餘依涅槃界。云何名爲無餘依涅槃界？謂諸苾芻，得阿羅漢，諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，已捨重擔，已證自義，已盡有結，已正解了，已善解脫，已得遍知；彼於今時一切所受，無引因故，不復希望，皆永滅盡；畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟由清淨無戲論體。如是清淨無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說爲不可施設究竟涅槃；是名無餘依涅槃界。

佛教底究竟理想，是無餘涅槃。所以滅諦是佛教底中心，滅諦是佛教底根柢，又是最終底皈着處。滅諦最極無上，假如拿苦樂說，就是大安樂。假如拿善惡說，就是善底終極。假如拿眞理非眞理說，就是究覺的眞理。所以四諦論列六十六種異名，從種種方面，形容滅諦底功德。

四　道諦

第四道諦，是到寂滅涅槃底原因。要想滅煩惱，更不造業，解脫生死海底苦惱；到達超越有無，不可說，不可思議，而又是不死，絕對，安穩，清涼，最高樂底妙境：不可不行八正道。佛底道行，是像在鹿野苑最初底說法，就是初轉法輪所宣示底中道，是離苦樂二邊底中道，就是不苦不樂底精神的修養。過去現在因果經宣示這個教旨說：形在苦者，

心則惱亂，身在樂者，情則樂著，是以苦樂兩非道因，譬如鑽火，澆之以水，則必無有破暗之照，鑽智慧火，亦復如是；有苦樂水，慧光不生。以不生故，不能滅於生死黑障。今者若能棄捨苦樂，行於中道，心則寂定，堪能修彼八正聖道，離於生老病死之患。中道，就是八正道。佛把這個中道之行，依時依人，種種分說。在初轉法輪，作八正道。在入滅底時候，作七科三十七道品。在七科當中，最重要的，是八正道。此外若不多是他底分說，或者別說。所謂八正道，是正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。像增壹阿含經高幢品說：彼云何名為苦出要諦？所謂賢聖八品道，所謂等見，等治，等語，等業，等命，等方便，等念，等定。又四諦品作正見，正治，正語，正行，正命，正方便，正念，正三昧。正見，是遠離一切邪執惡見，於法選擇，觀察明達底正觀察，就是見四諦理分明，信迷悟因果解脫者等。正思惟，是由正見所起，遠離妄分別心，隨順一切智底如法思惟。就是正思惟四諦理，離貪欲瞋恚害意等。正語，是遠離妄語兩舌等語過底正言說。正業，是遠離殺盜婬等身過底正施作。正命是遠離各種邪緣活命，如法求衣服飲食臥具湯藥底淸淨正命（正生活）。正精進，是遠離種種身心懈怠，止惡作善，向解脫勇猛精進常不休息底正方便。正念是遠離邪念，憶念正法，明記不忘底正思念。正定，是遠離雜亂想，住心不亂，堅固攝持，無漏淸淨底禪定。像中阿含分別聖諦經說：（節錄）云何正見？謂聖弟子念苦是苦時，習是習，滅是滅，念道是道時；或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時：於中擇，遍擇，次擇，擇法視，遍視，觀察明達：是名正見。於中心伺，遍伺，隨順伺，可念則念，可聖可望；是名正志。於中除口四妙行，諸餘口惡行遠離除斷，不行不作，不合不會；是名正語。於中除身三妙行，諸餘身惡行遠離除斷，不行不作，不合不會；是名正業。於中非無理求，不以多欲無厭足，不為種種伎術邪命活；但以法求衣，不以非

法；亦以法求食、牀座，不以非法；是名正命。於中若有精進方便，一向精勤求，有力趣向，專著不捨，亦不衰退，正伏其心；是名正方便。於中若心順念，念背不向念，念遍念憶復憶，心心不忘，心之所應：是名正念。於中若心住禪住順住，不亂不散，攝止正定；是名正定。

然而要約佛教底修行，可以歸結戒定慧三學。就是持戒律，清淨身心。修禪定，止心一處。用清淨的智慧，諦觀宇宙人生底眞實相，斷盡諸惑。佛教底究竟目的，在斷惑證悟。然而要想達到這個究竟目的，不可不依智明，就是智慧。但是這裏所謂智慧，不是普通所謂知識（經驗智），是超絕一切經驗的知識底出世間的智慧。佛教把他叫做無漏智慧。而要想獲得無漏智慧，不可不修禪定，攝持諸根，止心一處，離一切妄念。然而要想修禪定得智慧，不可不內外共清淨。在這個地方，戒爲必要。所以三學底根本，是智慧。其他兩種，總之不過是爲得智慧底補助手段。戒（尸羅）也有積極的作善底意思，然而以消極的防非止惡離身口意三業底過非爲主。行爲底規範，全部包含在這裏頭。佛在初轉法輪底當時，光在八正道，說正語正業正命。其後，漸次規定大小輕重底戒法。定（三摩地）是止心一處，不散亂，身心輕安，能夠生無漏智慧。總之是遠離迷妄底本源就是一切妄念底寂靜的精神狀態。慧（般若）是伴隨修定底進境，次第明達，臨了無漏清淨的大智慧顯現，分別諸法底自相（特有性）共相（共有性），證悟四諦理，斷惑得脫。

原始佛教底修道當中，沒有禁，也沒有咒；沒有崇拜星宿，也沒有崇拜鬼神；沒有事火，也沒有淨水；沒有無意味的儀禮，也沒有奇異的行法。在所有的宗教當中，迷信的要素最少。然而在精神生活，最清新而且豐富。

第二　十二因緣

佛成道時在菩提樹下內觀思惟底十二因緣，是佛教底根本原理。佛一代底教法，從這個源泉流出。就是用十二個因果關係，把苦集二諦就是苦界生起底順序詳說底教義。像過去現在因果經說：爾時菩薩至第三夜，觀衆生性，以何因緣，而有老死？即知老死以生爲本，若離於生，則無老死。又復此生，不從天生，不從自生，非無緣生，從因緣生，因於欲有色有無色有業生。又觀三有業從何而生？即知三有業，從四取生。又觀四取從何而生？即知四取從愛而生。又復觀愛從何而生？即便知愛從受而生。又復觀受從何而生？即便知受從觸而生。又復觀觸從何而生？即便知觸從六入生。又觀六入從何而生？即知六入從名色生。又觀名色從何而生？即知名色從識而生，又復觀識從何而生？即便知識從行而生。又復觀行從何而生？即便知行從無明生。若滅無明，則行滅；行滅，則識滅；識滅，則名色滅；名色滅，則六入滅；六入滅，則觸滅；觸滅，則受滅；受滅，則愛滅；愛滅，則取滅；取滅，則有滅；有滅，則生滅；生滅，則老死憂悲苦惱滅。這個緣起觀，有往觀還觀，就是逆觀順觀。所謂往觀，是從甚麼緣故有老死出發到生，從生到有，乃至次第到無明底觀察。就是老死憂悲苦惱，是人生不可免底運命。以何因緣而有老死呢？這就是觀察底出發點。人生有老死等苦惱，畢竟以生爲本。假如沒有生，老死憂悲苦惱就也沒有。就是從生有老死，生是老死緣。這樣，那麼甚麼緣故，有所謂生呢？從這裏就是眞正緣起的觀察開始。所謂生底條件，雖然有種種。然而依佛，他底最重要的條件，是有；就是有各種存在底緣故。沒有所謂存在，就也沒有所謂生。更具體的說：就是依佛，因爲生底緣故，不可以沒有三界。就是有欲有色有無色有底所謂依報（器界）正報（有情界），就是所以有生底緣故。就是生從有起，有是生緣。這樣，那麼，這個三

界，從何而生呢？有從取生。所謂取，是追求又執着底意思。經舉欲取見取戒取我取四種取。總之不外乎拿對於自我底執着做基礎，想把他底欲望遂行底意志。取着所對底境界，叫做取。就是由有執着，願在三有底境界。就是有從取起，取是有緣。然而這個執着底生起，也有他底根本。就是愛（欲）。這個欲愛，就是貪愛事物底渴愛，是苦惱底最大動原，就是現實界底本源，正是生命活動底本源力。就是由有生命欲，有執着。由有執着，有生存。由有生存，有生。由有生，有老死。然而這個欲，是心理活動當中底一種現象，就是意識的活動底一種。就也不可以沒有叫他發生底其他心理的條件。愛，從對外界起苦樂底感情就是受生。受，從感覺就是和外界接觸生。觸，從感覺機關同理會底機關眼耳鼻舌身意就是六入（又作六處）生。六入，從身心結合底個體就是名色生。總之，六官底成立，依靠身心全體底組織。離開他，不能夠成立。名色雖然是生命組織底全體，總之是五蘊底有機的複合體，不可以沒有叫他成立底原理。所以把名色當中底認識主觀，獨立做一支；就是識。識，元來是名色當中底一部，然而是他底中心。因而說名色全體從識而生。識能夠營爲認識活動，總之因爲他底根柢，有意志，就是行。識畢竟不外乎把意志底目的遂行底機關。所謂行，從表顯底立場，就是叫身口意起活動底原動力；從隱密底立場，就不外乎業底緣故。最後尋覓這個意志底根本所依，所到達的，就是無明。就是歸結做有生命活動，因爲有無始以來底盲目意志緣故。

緣起觀，到後世，南方上座部，北方有部，都把他看做闡明三世兩重因果關係的。中阿含茶啼經三事合會入母胎藏至如是此淳大苦陰生一節，可以看做他底萌芽。依有部底見解，一無明，是沒有知道眞理之明，總稱過去世所起底一切煩惱；二行，是由過去世底煩惱所作底善惡行爲，就是善不善業。善不善業，尋求他底根本，不外乎心底造

作，所以叫他做行，行是造作底意思。三識，是由過去世底煩惱業相牽，現世心識入母胎藏底一念。四名色，是託胎以後，從識生身心兩種。名指心識，有名無形，所以叫他做名。色指色身，就是在胎中身心逐漸發育，形體還沒有完備底分位。五六入，是從名色生眼耳鼻舌身意六根，完備人類的形體，將要出胎底分位。六觸，是出胎以後，三兩歲來，由六入漠然和外界底事物接觸，還沒有生苦樂底識別。說是苦樂底感覺，還不明瞭。七受，是從五六歲，到十四五歲之間；心識逐漸發達，由和外界接觸，起苦樂捨（不苦不樂）底感覺。八愛，是十五歲以去，由苦樂起愛憎好惡，於所領受六塵境中，生種種強盛的愛欲。九取，是成人以後，愛欲愈盛，爲得種種上妙境界，周遍馳求。十有，是被愛取就是現世底新煩惱所驅使，作善惡行爲，定未來底運命，就是將來底苦樂果。十一生，是由現在所造底業因，未來在六道四生當中受生。十二老死，是未來受生以後，一直到死滅底分位。這裏面，生和老死，是未來底兩果。這兩果底直接原因，是現在底愛取有。所以這三種是現在底三因。其次，從識到受，是未來兩果底間接原因，同時是過去底結果，所以把他叫做現在五果。最後無明和行，是過去底二因。像這樣，亘三世，互相做因果；所以叫他做三世兩重因果。

所謂逆觀，是倒過來從無明出發，歸結到甚麼緣故有老死底觀察」

第二章　部派佛教底哲學

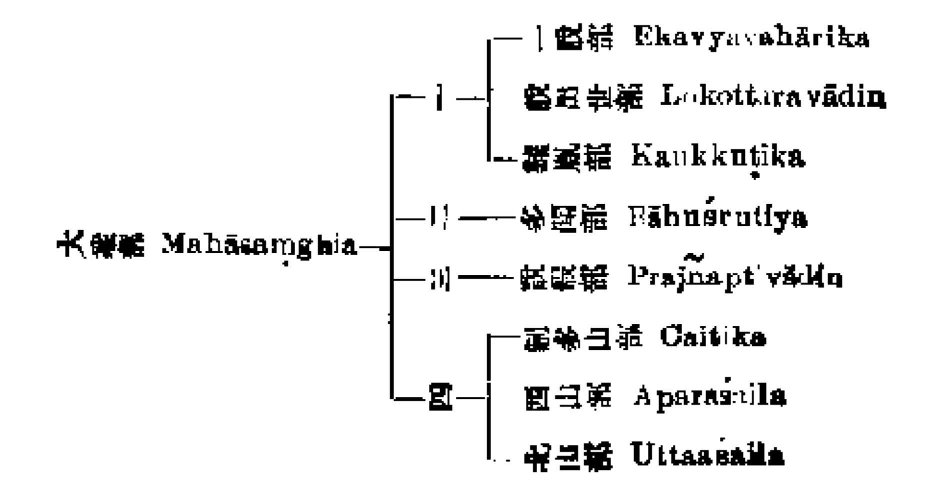
第一節　部派分裂底年代　原因　部名　部數

佛涅槃後，一百年當中，教海一味。一百多年，佛教教團內，生上座大衆兩部底對立。從這個根本兩部，更分出許多的分派。分派底年代，原因，部名，部數，執義等類；不但南北兩傳不同，同一北傳當中，也有異說。關於根本兩部分裂底起因，依南傳（島史等），是像在前面所說長老耶舍比丘和跋耆族底比丘衆，於律上生異義，互相爭執，於是分做上座大衆兩部。依北傳（異部宗輪論等），分裂底起因，是佛涅槃後一百多年，大天（摩訶提婆 Mahādeva）出世（關於大天出世底年代有諸說），關於教義同聖果，唱新說，所謂大天五事。長老輩聞而驚訶，鬭諍紛然，於是分做兩部。一上座部，就是以大天底新說爲非底上座一團。二大衆部，就是左袒他底大衆一團。上座部，往北方迦濕彌羅國。中印度底教權，歸於大衆部之手。

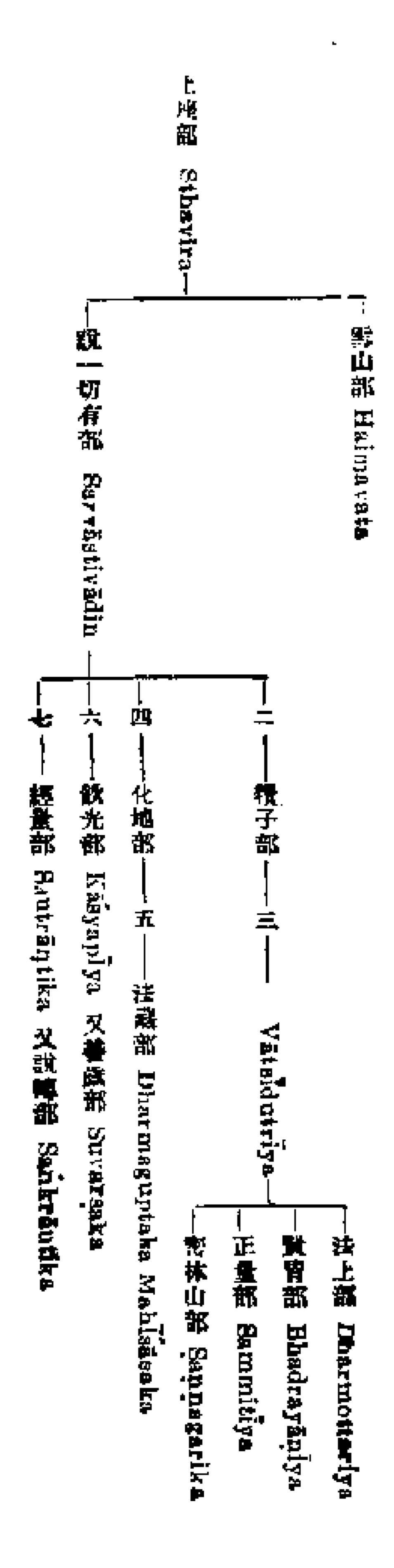
關於部派分裂底年代，依南傳，是從佛涅槃後滿一百年到二百多年之間。依北傳，是從佛涅槃後一百多年到第二百年滿之間，有大衆部末派底分裂。從滿二百年到第四百年初之間，有上座部末派底分裂。又關於部派底數目，南傳本末合成二十四部。北傳有本末合成十八部又二十部兩說。又關於各部底名稱，南北所傳，有數種異說。

依北傳，末派底分裂，先起在富於自由思想底大衆部內。第一次，分出一說、說出世、雞胤三部。第二次，分出多聞部。第三次，分出說假部。第四次，佛涅槃後滿二百年底時候，分制出多山、西山住、北山住三部。一百年之間，分出八部，本末合成九部。

上座部退隱迦濕彌羅之後，經過二百多年之久，一味和合，沒有乖諍。然而受大衆部分裂底影響，從佛涅槃後三百年底初年，逐漸動搖。第一次，分出說一切有（薩婆多）部。第二次，從有部分出犢子部。第三次，從犢子部分出法上，賢胄，正量，密林山四部。第四次，又從有部，分出化地部。第五次，從化地部，分出法藏部。第六次，又從有部，分出飲光部。第七次，又從有部，分出經量部，也叫做說轉部。一百多年之間，分出十部，本末合成十一部。根本上座部，分出有部之後，勢力大衰，迦濕彌羅底根據地，被有部所據。上座部衆，移入雪山，轉名雪山部。

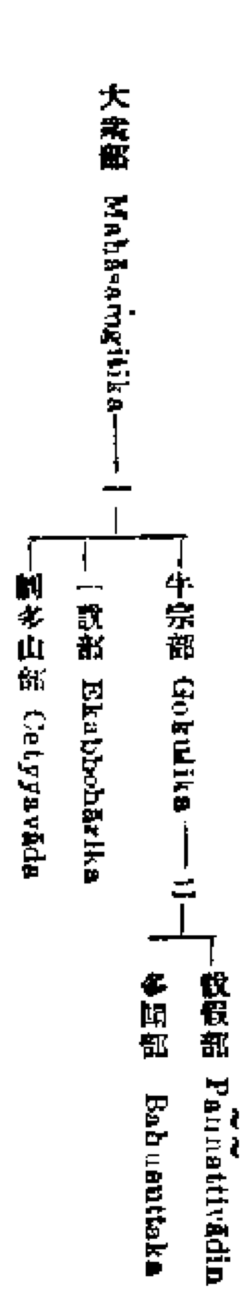


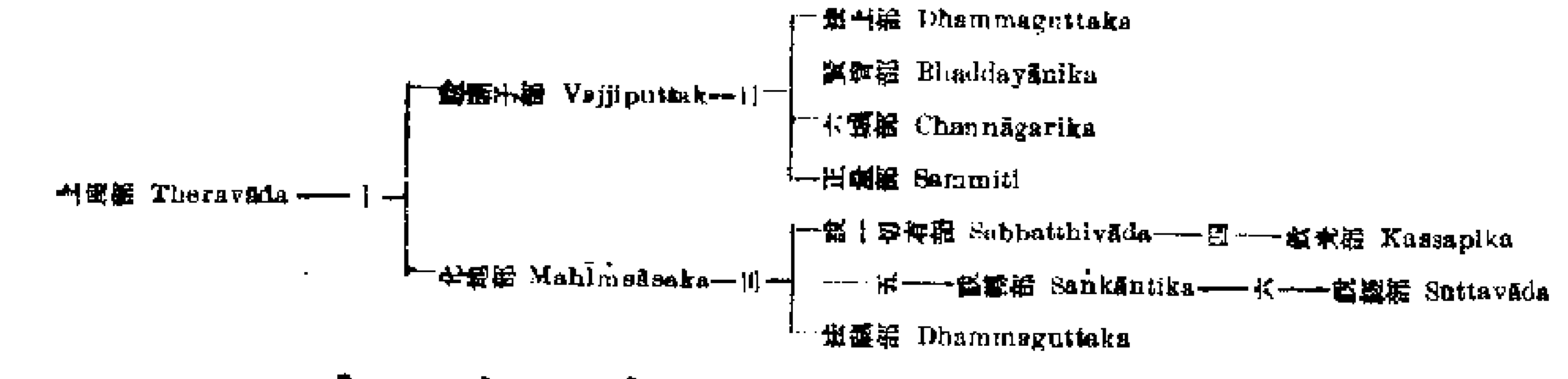




南傳分派底次第，從大衆部，第一次，分出雞胤，一說兩部。第二次，從雞胤部，分出說假，多聞兩部。第三次，又從大衆部，分出制多山部。本末合成六部。

其次，從上座部，第一次，分出跋闍子（與北傳犢子部相同），化地兩部。第二次，從跋闍子部，分出法上，賢冑，六城，正量四部。第三次，從化地部，分出說一切有，法藏兩部。第四次，從有部分出飲光部。第五次，從飲光部分出說轉部。第六次，從說轉部分出說經部。本末合成十二部。





右面底十八部之外，還有六部，所屬不明。就是雪山部（Hemavatika），王山部（Rājagirika），義成部（Siddhatthika），東山部（Pubbasel ka），西山部（Aparaselika），西王山部（Aparārājagirika）（金剛部）。就中除雪山部，其他五部，總稱案達羅部（Andhrakā）。一說（錫蘭書提史等）阿育王時，大衆部當中，有把外道義攙雜進佛說的，因此分做六部。起先有雪山部，其次有王山，義成，西山住，東山住，四部。這四部總稱案達羅部。其次有西王山部，合成六部。又後世錫蘭，更有分別說（就是南方根本上座部），北道，大空，說空性，說因等部。

第二節　哲理

第一　有部底學說

部派分裂底最初，是上座大衆所謂根本兩部底對立。所以部派哲學底根本，也是這兩部底教義。然而大衆部

採取自由主義底結果，多少懷抱進步改革底思想。反過來，上座部採取保守主義，所以繼承原始底法燈。而在上座部內最初分出的，是說一切有部。由有部，可以知道原始佛教初期底發達同變遷，並且也可以知道上座部底教義。

有部分出底因緣，是在佛涅槃後三百年初出世底迦多衍尼子（迦旃延子）。一面爲對抗大衆部盛唱新說，主張上座部底正義，一面爲對於當時勃興底各種教學，尤其是數論勝論兩派，組織精細的教理，從理論上破折佛教；強固佛教底理論的根據。對於上座部以經藏爲本位（本宏經藏以爲上首以律對法爲後宏宜），主張以論藏爲本位（先宏對法後宏經律）。造阿毘達磨發智論，組織有部底教義。所以有部底開祖，是迦多衍尼子。他底根本論，是發智論。有部底所依論，發智論外，還有六論。所謂六論，是一阿毘達磨集異門足論，相傳是舍利弗所造。二阿毘達磨法蘊足論，相傳是目犍連所造。三阿毘達磨施設足論，相傳是大迦多衍那（大迦旃延）所造。以上三論，佛在世時造。四阿毘達磨識身足論，相傳是佛涅槃後一百年中底提婆設摩（天寂）所造。五阿毘達磨品類足論，六阿毘達磨界身足論，相傳是佛涅槃後三百年初底筏蘇密多羅（世友——和造異部宗輪論底世友同名異人）所造。這六論都論有部底法義。後來迦多衍尼子，造發智論，法門最廣。所以後代底論師，以六論爲足論，以發智論爲身論。到後來底迦膩色迦王朝，有部底學者，拿六足論做傍依，細釋發智論，編纂阿毘達磨大毘婆沙論（婆沙編纂底年代有異說），批判會通諸部底異義，大成有部底教義。

一　萬有論

有部底教義，他底哲學的根據，樹立在多元的實在論上。把一切現象底事法，分做五法。一色，二心，三心所，四心

不相應行，五無爲。

一色法，佛家把有形有象的物質，一概叫做色。所以所謂色法底色字，包含通常所謂青黃赤白等色，而不以之爲限。這個色字底原語，有變壞對礙兩種意義。變壞是說物有轉變，歸於破壞。對礙是說物有形質，互爲障礙。像五事毘婆沙論說：漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇怨親，能壞能成，皆是色義。佛說變壞，故名爲色，變壞即是可惱壞義。有說變礙，故名爲色。色有兩種，就是大種同所造色。大種有四種，就是地界（堅性），水界（濕性），火界（煖性），風界（動性）。所造色有十一種，一眼，二耳，三鼻，四舌，五身（五根），六色，七聲，八香，九味，十觸一分（五境），十一無表色。

二心法。所謂心，是所謂精神，指主觀的心作用當中底總能。就是根境相對底時候，依根生，覺知境底總作用。對於客觀的境界，能夠取得他底總相。這個心，對於色法，叫做心法。對於心所法，叫做心王。有部說所謂心，是說心意識。心意識，有無差別有差別兩說。像五事毘婆沙論說：問，心意識三，有何差別。答，此無差別。如世間事，一說爲多，多說一故。一說多者，如說士夫爲八儒童等。多說一者，如說烏豆等，同名再生。應知此中同依一事，說心意識，亦復如是。復有說者，亦有差別。過去名意，未來名心，現在名識。復次，界施設心，處施設意，蘊施設識。復次，依遠行業，說名爲心。依前行業，說名爲意。依續生業，說名爲識。復次，由採集義，說名爲心。由依趣義，說名爲意。由了別義，說名爲識。這個心和客觀相對底時候，因爲對境有六種底緣故，也發生眼耳鼻舌身意等六種識。

三心所法。所謂心所，是精神底特殊作用，指從屬心王而起底心作用，同物心相關上所生底心作用。就是心王

所領有，和心王共對境界底總相，並且取客觀境界上所具底別相。有受，想，思，觸，作意，欲，勝解，念，定，慧，信，勤，尋，伺，放逸，不放逸，善根，不善根，無記根，一切結，縛，隨眠，隨煩惱，纏，諸所有智，諸所有見，諸所有現觀；等類。

四不相應行法，是非色非心的有爲法。不像物質有對礙底性質，和色底意義不相應。又不像心識有緣慮底作用，和心底意義也不相應。不可以叫做色，也不可以叫做心，所以叫他做不相應。所謂行，是有爲法底總名，意思是變化遷流。不消說，前三位也有變化遷流底意思，現在用總名做別名，顯示非色非心底不相應，又不像無爲法是常住不變的，而是有生滅變遷底有爲法。有得，無想定，滅定，無想事，命根，衆同分，依得（得所依處），事得（得諸蘊），處得（得內外處），生，老，住，無常性，名身，句身，文身等。

五無爲法，是萬有底不變化的部分。就是把無作爲不生滅的，叫做無爲法。無爲有三種，一虛空，二非擇滅，三擇滅。

俱舍把前代以來所說一切物心非物非心諸法，整理組織做五位七十五法。一色法，一共有十一種，就是：

色法
- (一)五根——眼　耳　鼻　舌　身
- (二)五境——色　聲　香　味　觸
- (三)——無表色

就中五根，是眼耳鼻舌身等五種官能。能夠發動內界底心識，感取外界底現象，有勝用增上底力用，所以把他叫做

根。眼根是眼識所依淨色，就是觀看靑黃等彩色，叫內界底心作用就是眼識發生底官能。耳根是耳識所依淨色，就是聽聞罣惡等音聲，叫耳識發生底官能。鼻根是鼻識所依淨色，就是嗅取沈檀等香氣，叫鼻識發生底官能。舌根是舌識所依淨色，就是嘗取甘苦等食味，叫舌識發生底官能。身根是身識所依淨色，就是嘗取甘苦等。食味叫舌識，發底官能。身根是身識所依淨色，就是接觸冷暖等物境叫身識發生底官能。所謂根，有扶塵勝義兩種。扶塵根，是麤顯的四塵所構成底肉體。勝義根，是清淨微妙的四大種所造，像珠寶底光彩一樣，現在所說底五根，正指勝義根。

五境，是把五根，五識所遊履攀緣底外界，分類做色，聲，香，味，觸；五種。所謂境，意思是境界。眼等五根所攀緣底外界，互不相同，各統轄各底一類，做自己底對象，所以把他叫做境。色境，是眼根所照見底境物。有顯色，形色；兩類。顯色，是靑黃赤白雲煙塵霧等顯現分明的彩色。形色，是長短方圓高下大小等甲乙對比的形狀。聲境，是耳根所聽取底境物，有八類。第一是從有苦樂等情底人畜等身體當中所發（有執受大種爲因），內中又分適順聞者底意思（可意）和不適順（不可意）兩種。第二是從沒有苦樂等情底山川草木金石等非情物所發（無執受大種爲因），內中也分適順聞者底意思和不適順兩種。第三是能夠顯說事理，有詮表底言詞（有情名）；內中也分適順聞者底意思和不適順兩種。第四是不能夠顯說事理，沒有詮表底音響（非有情名）；內中也分適順聞者底意思和不適順兩種。香境，是鼻根所嗅取底境物，有好，惡，等，不等四類。沈檀等類，是好香。葱蒜等類，是惡香。好惡兩種香當中，滋養身體的，是等香。損害身體的，是不等香。味境，是舌根所嘗取底境物，有苦，酢，辛，甘，鹹，淡；六類。其餘的，由這六類調合底名叫俱生，觸境，是身根所接觸底物境，有能造觸和所造觸兩類。能造觸，是地水火風四大種。從眼等五根起，一切有

形的物質，沒有一種不是四大種所造。但是所謂四大，不是世間所稱地水火風，不過是把物質底堅勁性，叫做地；流濕性，叫做水；溫煖性，叫做火；輕動性，叫做風。所造觸，是四大種所造，就是滑性，澀性，重性，輕性等類。這些東西，不是離開四大種另外有實體的，不過是在大種底柔輭的分位，建立滑性；在大種底麤強的分位，建立澀性。

無表色，對表示於他底色法說，是無表示於他底色法。就是由身或語用殷重心所做底動作。像我們發動身口二業，作善或者作惡底時候，發露內心是善是惡底表業表色，表示於他。同時原因結果底法則，把未來定當感生業果底原因，就是無形無象底力量，擊發在自己底身內。那個所擊發底原因，無形無象，無表示於他，所以叫他做無表色。雖然叫他做色，然而他底本體，並不是物質的極微分子所集合。然而是拿物質做原因所生，所以也攝在色法當中。

二心法，一共有六種；就是：

心法——眼識　耳識　鼻識　舌識　身識　意識

就中眼識，依眼根，各了別色。就是依眼根底感動，了別青黃赤白等顯色同長短方圓等形色底心作用。耳識，依眼根，各了別聲。就是依耳根底感動，了別各種音聲底心作用。鼻識，依鼻根，各了別香。就是依鼻根底感動，了別好惡等香氣底心作用。舌識，依舌根，各了別味。就是依舌根底感動，了別甘辛苦鹹等食味底心作用。身識，依身根，各了別所觸。就是依身根底感動，了別堅濕煖動等觸境底心作用。意識，依意根，了別諸法。就是依前念現起底意識，了別內外一切事理底心作用。

這六種心，雖然各有各了別底作用。但是他們底作用，有隨念分別，計度分別，自性分別；三種底不同。隨念分別，是追想過去經歷底事情作種種分別思惟。計度分別，是不但追想過去，而且亘現在未來，周遍計度，分別思惟。自性分別，是雖然好像是無分別無思想，然而心識底自性，對於現前客觀的境界，自然有辨異統同底作用。

眼等前五識，只有自性分別。有隨念同計度兩種分別的，光是第六意識。所以前五識是很單純的心作用，只知道現在，不知道過去同未來。對於現在，也只知道外界底有形的物質。不知道無形的。又對於有形的物質，也不過是直覺他，不能夠比知推測。

第六意識，不但直覺現在，而且周遍過去現在未來三世，不問他是有形無形內界外界，一切都分別思惟。

三心所法，一共有四十六種，又大別做六類；就是：

心所法
- (一)大地法(十種)——受　想　思　觸　欲　慧　念　作意　勝解　三摩地
- (二)大善地法(十種)——信　不放逸　輕安　捨　慚　愧　無貪　無瞋　不害　勤
- (三)大煩惱地法(六種)——癡　放逸　懈怠　不信　惛沈　掉舉
- (四)大不善地法(二種)——無慚　無愧
- (五)小煩惱地法(十種)——忿　覆　慳　嫉　惱　害　恨　諂　誑　憍
- (六)不定地法(八種)——尋　伺　睡眠　惡作　貪　瞋　慢　疑

就中第一大地法，總稱善不善無記一切心起動底時候，必定隨逐而起底作用。一受，是領納苦樂捨三境底作用。二想，是於前境取差別相就是想像底作用。三思，是令造作身口意三業底作用。四觸，是令觸對前境底作用。五欲，是希

求底作用。六慧，是於法能有簡擇底作用。七念，是明記不忘就是記憶底作用。八作意，是警覺他心心所底作用。九勝解，是印決事理底作用。十三摩地，譯作定，是令心心所住在一境底作用。受想等心所，遍通一切心，所以叫做大。地指心王，心所步行所謂心王底土地，所以叫做大地法。

第二大善地法，總稱性善而且與一切善心相應而起底作用。一信，是於正因正果底道理等，起深信令心心所澄淨底作用。二不放逸，是於修善法令不放逸底作用。三輕安，是令身心輕妙安穩底作用。四捨，是令身心捨離惛沈掉舉住於平等底作用。五慚，是於所造罪自觀有恥底作用。六愧，是於所造罪觀他有恥底作用。七無貪，是於順境不貪著底作用。八無瞋，是於逆境不瞋恚底作用。九不害，是不損惱他底作用。十勤，是令心於修善法勇猛精進底作用。

第三大煩惱地法，總稱煩擾惱亂有情底身心，而且與一切染心相應而起底作用，一癡，是於一切諸法底事理，迷闇不了底作用。二放逸，是不修善法，縱恣蕩逸底作用。三懈怠，是於修善法心不勇悍底作用。四不信，是於正因正果底道理等，不正信順，令心不澄淨底作用。五惛沈，是令身心惛重，於善法無所堪任底作用。六掉舉，是令心輕浮，於境不寂靜底作用。

第四大不善地法，總稱性惡而且與一切惡心相應而起底作用。一無慚，是於所造罪自觀無恥底作用。二無愧，是於所造罪觀他無恥底作用。

第五小煩惱地法，總稱性不清淨，與惡心以及有覆無記心相應而起，而且各別現行底作用。一忿，是於情非情不饒益境，令心憤發底作用。二覆，是恐失利譽，隱蔽自所作罪底作用。三慳，是於財法慳著，不能惠施底作用。四嫉，是

於他諸與惱事，令心不耐底作用。五惱，是堅執諸有罪事，惱亂身心底作用。六害，是於他行打罵等，損惱逼害底作用。七恨，是於忿境結怨不捨底作用。八諂，是爲網取他意，令心心所邪曲，不如實自顯，矯現恭順底作用。九誑，是巧設方便，令人生顛倒解，就是惑他底作用。十憍，是染著自法，令心傲逸底作用。

第六不定地法，不像大善地法一定性善，不像大煩惱地法同小煩惱地法一定性不淨，又不像大不善地法一定性惡；普通善惡無記三性，而又不像大地法一定隨逐一切心而起，所以叫做不定。一尋，是麤尋求事理底作用。二伺，是細伺察事理底作用。三睡眠，是令心心所闇昧底作用。四惡作，是厭念前事令心追悔底作用。五貪，是貪愛順境底作用。六瞋，是瞋恚逆境底作用。七慢，是對他令心高舉底作用。八疑，是於諦理猶豫底作用。

四不相應行法，一共有十四種；就是：

不相應行法——得　非得　同分　無想　無想定　滅盡定　命根　生　住　異　滅　文身
名身　句身

就中得，是叫色心善惡等法繫屬有情底實法（繫屬作用）。非得和他相反，是叫色心善惡等法捨離有情底實法（離去作用）。一切有情，善惡不同，智愚各別，乃至凡聖懸殊；完全是這個得非得底緣故。然而一切有情，雖然他底形體業用，千差萬別，卻是人趣和人趣底果報，有相似的地方；傍生趣和傍生趣，也是這樣。這個是同分叫他這樣的。就是同分是叫千差萬別的有情底形體業用等類相似底原因。生在無想天當中底有情，五百大劫之間，心心所法，都滅不起，能夠遮礙心心所法，叫他暫時不起底實法；叫做無想。無想定，是外道爲想得無想果所修得底無心定；滅

盡定，是不還或者阿羅漢底聖者，爲求靜住，以止息想作意爲先，暫時所入底無心定。無想，無想定，滅盡定，三種，都有叫他變成無心底實法。所謂命根，他底本體，就是壽命。有情生在世上，從一息一直到百年，都由於另外有這個保持身心，叫他不散失底命根。生，住，異，滅；叫做有爲四相，是叫萬有從現在走進過去的。就是叫萬有變化無常底原力。所謂生，是叫未起的流進現在的。住，是叫已起的暫時安住的。異，是叫已住的衰損變異的。滅，是叫已變的壞滅，流進過去的。名身，就是名詞，是詮釋事物底自性的。句身，就是句子，是詮釋事物底義理的。文身，就是字母，是名身和句身所依。

五無爲法，一共有三種；就是：

無爲法——擇滅無爲　非擇滅無爲　虛空無爲

就中擇滅無爲，是離開煩惱底過非所顯，諸相空寂底滅理；就是涅槃。所謂擇滅，意思是擇力所得滅。所謂擇，是智慧。智慧有揀擇一切事理底力用，所以叫他做擇。就是用智慧底簡擇力，簡擇分別事物底道理；把無始以來，束縛有情底身心，叫他不得自在底無明煩惱，斷除底時候；能夠證得本來恆存的滅理。依能揀擇底智力，把所證得底滅理，立名做擇滅無爲。因而每斷一惑，得一擇滅無爲。所以他底數目，和煩惱底數目相等；像大毘婆沙論說，隨有漏法，有爾所體，擇滅亦爾。非擇滅無爲，意思是不藉智慧底簡擇力所得底滅理。就是一切有爲法，沒有一種不是從未來出現到現在的。然而假如缺少能夠出現到現在底因緣，像根識向一方面底時候，其他方面底諸法，闕生起底因緣，就永久停在未來，畢竟不生。既然不生，就當然沒有滅，不生不滅，就不可以說是有爲法，所以叫他做非

擇滅無爲。最後虛空無爲，所謂虛空，以無障礙爲自性。這個無爲，無限無際，與空寂滅，離一切障礙。一切有障礙底物體，自在在裏面行動。就是不障礙他法，也不被他法所障礙，和世間所謂虛空相似，所以叫他做虛空無爲。

一切現象底事法，藉因緣生起，念念生滅，三世遷流。然而他恰巧像波浪有生滅變化，起伏興廢；水底自體，離生滅變化，本來恆存。諸法底自體，常恆不變，亙過現未三世恆有。不過把未起作用，叫做未來；正起作用，叫做現在；作用已滅，叫做過去。

色心一切諸法底自體，雖然亙過現未三世恆有。然而他底起作用，由於幾多的諸法，空間的集合離散，又時間的繼起連續，就是因緣；斷不能夠各別自己單獨起作用，換句話說：就是諸法底自體，沒有作用，因而沒有常一主宰底我體。就是分析的觀察色心一切諸法，知道因緣假和合上剎那生滅暫有底諸法，無常無我。

有部底緣起論，是業感緣起。拿業做近因，拿惑做遠因，感生苦果。就是由煩惱緣，起業因；由業因，引世界生存底苦果。所以斷盡業煩惱兩種原動力，就離色心諸法底結合，解脫苦果，得涅槃。

二　修道　得果

有部把修道底次第，分做見道，修道，無學道三道。見道是智的修養法，修道是情意的修養法。用智慧底簡擇力，知見四諦理，斷一切見惑，叫做見道。更用慧力，修習四諦理，斷一切修惑，叫做修道。像這樣，每一斷惑得一擇滅，就是涅槃。到臨了，無惑可斷，無法可學；就是斷盡一切煩惱，證得涅槃，更無可修學；叫做無學道。

其次，把能修底機根，分做下中上三種。下根，依聲聞行就是佛底言教或者他底遺教修行，覺悟四諦底真理，證

阿羅漢果；叫他做聲聞種姓。中根，不藉師友，獨自覺悟十二因緣底眞理，證辟支佛果；叫他做獨覺種姓。把以上底聲聞獨覺兩種，叫做二乘。上根，依長期多生底修行，斷盡所有煩惱底種類，具足一切種智慧，圓滿自利利他，證無上覺，成佛，叫他做大覺種姓。

又一切衆生，雖有性得佛性，但有修得佛性。修得佛性，衆生當中，也有無不定。就是有定無佛性，不定有無，定有佛性；三種。定無佛性，永不得涅槃。不定有無，若修時卽得，不修不得。定有佛性，卽三乘人。

三　涅槃　佛身

有部對於涅槃同佛身底見解，也繼承原始底法燈，就涅槃立有餘無餘兩種。以爲無餘涅槃，是身心都滅就是空寂底涅槃。像發智論說：如契經說有二涅槃界，謂有餘依涅槃界及無餘依涅槃界。云何有餘依涅槃界？答，若阿羅漢諸漏永盡，壽命猶存，大種造色（總顯色身），相續未斷，依五根身，心（心心所）相續轉，有餘依故，諸結永盡，得獲觸證；名有餘依涅槃界。云何無餘依涅槃界？答，卽阿羅漢，諸漏永盡，壽命已滅，大種造色，相續已斷，依五根身，心不復轉，無餘依故，諸結永盡；名無餘依涅槃界。然而有部又說涅槃具善常兩種意義。像大毘婆沙論說：一切法中，唯有涅槃，是善是常。

又就佛身，純粹以爲現實人身。有部繼承上座部，立伏惑行因說。說佛在因位就是做菩薩底時候，爲濟度衆生，有受生三界底必要。所以不斷煩惱，只制伏他。因行圓滿之後，一座斷一切煩惱，成佛。所以菩薩底最後身，就是成佛時底身體，還是前世底煩惱業力所感；所以是有漏身。佛底實身，是丈六底肉身。這個丈六身，爲濟度衆生，更現或大

或小底化身。他底神通力，不作意就只能夠及到三千大千世界。他底壽命，也有一定的際限，前業盡，就永入寂滅。像異部宗輪論說：佛與二乘，解脫無異。三乘聖道，各有差別。佛慈悲等，不緣有情（有情實無唯緣法故）。執有有情，不得解脫。應言菩薩猶是異生，諸結未斷。（中略）八支聖道，是正法輪。非如來語，皆爲轉法輪。非佛一音能說一切法。世尊亦有不如義言。

第二　大衆部底學說

一　萬有論

大衆部底教義，他底哲學的根據，樹立在批判的實在論上。有部說一切諸法底自體，亘三世恆有。大衆部和他相反，說一切現象底事法，念念生滅，所以過去未來無體。就是過去底諸法，體用已滅；未來底諸法，體用未生；已滅未生，都不是實有。可以看做實有的，光是現在一剎那體用俱存（有體用）底諸法。據諸法底曾有當有，說有去來世。就是把諸法底曾有，叫做過去；把當有，叫做未來。光是現在一剎那底諸法，體用俱存，可以看做實有。就是過去未來底諸法，是空。光是現在底諸法，是有。

其次，大衆部立九種無爲。一擇滅，二非擇滅，三虛空。這三種無爲底釋名，和有部等相同。像宗輪論說：此前三種，體皆一物，顯有分位，非體成多。餘釋名等，不異諸部。四空無邊處，有部說厭色，觀無邊空，來世生空無邊處天。大衆部只空麤色，存微細色。在空無邊處定，斷下地惑，證得一滅。拿這個滅做所依處，生空無邊處天。五識無邊處，厭外空，向內而觀無邊識；同樣，斷下地惑，證得一滅，生識無邊處天。六無所有處，厭無邊識，觀無所有；同樣，斷下地惑，生無所有

處天。七非想非非想處，是有想無想共離底狀態。沒有明勝的麤想，所以叫做非想。不是沒有昧劣的細想，所以叫做非非想。同樣，斷下地惑，生非想非非想天。所以所謂處，在有部，是所生底天處。在上座部，意思是所依之處。所以把這四處看做無爲法。大衆部，不像有部以爲天處，所以不入三界所攝；說由斷惑證得滅，必然生那個天處底不變的理法。八緣起支性，是說生死流轉底理法。有部只承認緣起底相狀，以他爲有爲法。在大衆部，十二緣起底各支分，雖然是有爲攝。然而他底前因後果相續，生起苦界底次第；條然不易。把這個一定不易底理法，叫做緣起支性。像宗輪論述記說：緣起支性，謂生死法。定無明後，方生行等。定行等前，有無明等。此理是一，性常決定。其無明等十二支分，是有爲攝，理是無爲。九聖道支性，是說苦界還滅底理法。在有部，除滅諦，其他三諦，都是有爲法。在大衆部，和緣起支性相同，八正道底各支分，雖然是有爲。然而各支都能夠離染得脫，一定不易。把這個理法，叫做聖道支性。像論述記說：一切聖道，性能離染，理是常一。其八差別，自是生滅，理是無爲。其他一切聖道，在這個地方，他底體性，也是無爲，現在姑且舉最勝的八正道。

大衆部就其他諸法底分類，心識和有部相同，分六識。心所等法底分類，也都近於有部。

二　心性論

在原始佛教，還沒有明白的心性論。有部以爲有情底心性，本來不淨，所以修聖道去叫他轉成清淨。大衆部和他相反。以爲有情底心性，本來離煩惱迷妄，自性清淨。光是被外來底客塵煩惱所雜染，說做不淨。所以修聖道，去煩惱雜染，本來清淨的心性就顯現。

煩惱，無始以來。和淨心一同存在。所謂有心卽染；甚麼緣故說心性本來淸淨，說染煩惱是客塵呢？被煩惱所雜染，造業，流轉苦界。然而修聖道底時候，煩惱雜染就離滅，光是淸淨的心性存在。換句話說：就是心無始無終，煩惱無始有終；所以把煩惱雜染稱做客。

其次，大衆部，不像有部，說善惡二性之外，有無記性。諸法由業感底不同，他底性質各異。善業底感果善，惡業底感果惡。例如人天法，是善業所感，所以是善性。如三惡道，是惡業所感，所以是惡性等類。因而像九無爲法，都屬於善性。又依右面底說法，大衆部和有部相同，唱導業感緣起。

三　佛身

就佛身，大衆部立斷惑行因說。說菩薩底最後身，就是成佛時底身體，不是前業所感底人身，是報酬多刼底因行所得底報身；所以是無漏身。圓極法界，無有邊際；所見丈六，非實佛身。威德神力，也無有邊際；不作意，一剎那中，能夠遍十方一切世界。多刼修得底緣故，實壽命也無有邊際。教化有情令深生信樂，無厭足之心底緣故；不入涅槃，慈悲無限，壽命無盡，隨宜化導，隨宜入滅。八十入滅底佛，不外乎應衆生底機感所假現底化身。像宗輪論說：諸佛世尊，皆是出世。一切如來，無有漏法。諸如來語，皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說，無不如義。如來色身，實無邊際。如來威力，亦無邊際。諸佛壽量，亦無邊際。佛化有情，令生淨信，無厭足心。佛無睡夢（薩婆多師，許佛有眠而無有夢，亦有諸部許佛有夢）。如來答問，不待思惟。佛一切時，不說名等（名句文）。然諸有情謂說名等，歡喜踊躍。一剎那心，了一切法。一剎那心，相應般若，知一切法。諸佛世尊盡智無生智（觀現苦滅，名爲盡智；觀未來苦不生，名無生智），

恆常隨轉，乃至般涅槃。

第三　大衆部系底學說

在大衆部系中，有多少的特色的，是一說，說出世，說假三部。一說部，在根本大衆部底過未無體說上，更進一步，立三世諸法假名無體說。說有爲無爲世間出世間等法，都沒有實體，只有假名。就是一切諸法，唯是言說。像部執異論疏說：一說部執世出世法，悉是假名。故言一切法無有實體，同是一名，名卽是說，故言一說部。

其次，說出世部，立俗妄眞實說。說世俗就是世間法，都從顚倒妄見生。顚倒生煩惱，煩惱生業，業生果報。像這樣，世間法從顚倒生，所以都是虛妄。虛妄所以但有假名，都無實體。眞實就是出世間法，不從顚倒妄見生。眞實境能夠生眞實智，眞實智能夠通達眞實境，所以出世法都是眞實不虛。

其次，說假部，又叫做分別說部，立眞假併有說。說世出世法中，都有少假。不是一向假，所以和一說部說一切諸法，都假名無體；不同。不是出世法一切都眞實，所以和說出世部說出世間法，一切皆實；不同。說世出世法，都有假有實。他說過未無體，現在諸有爲法，在蘊門中，體皆是實。在界處門，並皆是假。隨應諸法，假實不定。就是把一切諸法，分做五蘊十二處十八界；當中十二處十八界，是有依緣義底相關的積聚。所以是假有。雖然用積聚假義釋蘊，然而蘊體沒有所依所緣，所以不是假。就是五蘊不是相關的積聚，是獨立存在的實有。像宗輪論說：十二處非眞實。述記說：以依積聚，緣亦積聚，積聚之法，皆是假故。雖積聚假，義釋於蘊，蘊體非假，無依緣故。（中略。）問，十八界等，若爲假實？答，亦有依緣積聚假義，故此亦非實。

第四　犢子部系底學說

從有部最初分出底犢子部，立不屬於上座大衆底特殊教義，自成一系。他把一切諸法，分做三聚，或者五法藏。所謂三聚，是一有爲聚，二無爲聚。三，非二（有爲無爲）聚。前兩聚是法，後一聚是我。所謂五法藏，是一過去，二現在，三未來，四無爲，五不可說。前三種，叫做三世藏。是有爲聚底細分。最後底不可說藏，是非二聚底別名，就是我，不可以說是有爲無爲底緣故。這一部底特殊教義，就是不可說藏。說衆生造善惡業因，未來招感他底結果，不可以沒有從前世轉到後世，就是叫前世和後世關連底一種實體。假如不這樣，衆生死底時候，同時五蘊就滅，如何能夠從前世轉到後世呢？又佛是一切智者，假如光是念念生滅底心心所，就不能夠遍知色心諸法。就是知道色底心，不知道心。同樣知道心底心，不知道色。所以不可不承認亘三世任持業因，又常住不變，連續存在，遍知自在底一實體；從凡夫時，到成佛後，常住不變，貫通三世底一實體。這個一實體，就是我。這是因爲主張絕對無我底時候，喪失輪迴業報底主體，同時喪失解脫得果底主體；所以假定一種不可說我。這個所謂我，不是五蘊底當體，又不像靈魂，在五蘊之外別存；是非卽非離蘊我。因而不像五蘊，可以說是有爲；又不像涅槃，可以說是無爲；就是不可說，叫他做不可說藏，又非二聚。

其次，犢子部說諸行有暫住，亦有剎那滅；述記解釋他說，諸行有暫住，亦有剎那滅者，卽正量部計，從此流出心心所法，燈燄鈴聲，念念滅。色法中如大地經劫命根等，皆隨一生長，猶有生滅等。

第五　折衷系底學說

在折衷系中，有特色的，第一是大衆部內底分派多聞部。承認大天底五事之外，多採用有部底教義。他底特異的地方，是把佛底教法，分做世間出世間。說無常、苦、空、無我、寂靜涅槃，五音；是出世教。所謂音，是音聲，就是教體。這五種教聲，能夠超越世間，也能夠引起其他出離道；所以叫做出世。如來餘音，就是其他底教法，縱然能夠引起出離道，不決定底緣故，是世間教。

這一部，在大衆部內，弘三藏底深義。依述記說：（上略）於大衆部中，弘其三藏，唯見大衆部弘其淺義，不能弘深。此師具足，更誦深義，就是這一部具足誦出三藏底淺義同深義。

其次，化地部，相傳用吠陀同聲明記論等類，莊嚴佛典。這一部是有部底分派，然而和大衆部相同，採取過未無體說。說過去未來是無，現在無爲是有。他底特異的地方，是立九種無爲，一擇滅，二非擇滅，三虛空，四不動，五善法真如，六不善法真如，七無記法真如，八道支真如。九緣起真如。起初底三種無爲，和有部大衆部相同。末了底道支真如緣起真如兩種無爲，和大衆部底緣起支性聖道支性相同。所謂不動無爲，是斷定障就是散動所得底理體。所謂善法真如，是說善法必然得善果，條然不易底理法。不善法，無記法，兩種真如，是說不善法必然得惡果，無記法必然得非善非惡果底理法。因而所謂真如，是真實如常底意思，是說不被生滅所支配底不變的理法，於善不善無記三性無關。依述記說：擇非擇空，三各體一，得緣同餘部。不動但是斷定障得。定障名動，是散動故，今斷得此，故名不動。善惡無記如，三體各一，但名一理，性皆是善。道支緣起，義同大衆，然各一理，今據勝者，但言道支緣起。這一部又說僧中有佛，故施僧者，便獲大果，非別施佛。又佛與二乘，皆同一道，同一解脫。

其次，法藏部，是化地部底分派，然而多採用大衆部底教義。這一部說有五藏，一經，二律，三阿毘達磨（論），四咒，五菩薩（和大衆部底雜藏相當）。就中立菩薩藏底地方，可以說是大乘教的色彩頗著的鮮明。又這一部，雖然從化地流出，然而和化地底本旨相違。說佛雖在僧中所攝，然別施佛果大非僧。又佛與二乘，解脫雖一，而聖道異。

其次，飲光部，是有部底分派，然而他和法藏部相同，採用大衆部底教義。

第六　經量部系底學說

經量部，屬於上座部底系統。然而他底教義，很近大衆部。依俱舍論當中所引用底經部義，這一部和大衆部相同，立現在有體過未無體說，否定諸法亘三世恆存，而說光是現在底諸法實有。又否定有部底多元論，而說色法當中，光是四大；心心所法當中，光是心；實有。

經部底學說，最重要的，是色心互持說，和細意識說。經部有本末二部。本師鳩摩邏羅多，唱色心互持說，說有種子，從前世到後世，展轉不滅。這個種子，是名（四蘊）與色（色蘊）於生自果所有功能。色，包持色底種子和心底種子。心，包持心底種子和色底種子。色心互相包持自他底種子。所以不管是在有心位，在無心位，種子亘三世一味相續。由這個種子，生起剎那生滅底粗五蘊。像俱舍論說：如生無色，色久時斷，如何於後，色復得生？彼生定應由心非色。如是出定，心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師，咸言二法互爲種子。二法者，謂心有根身。光記說：經部師言，如生無色界，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心中色種子生，非過去色生。此卽舉例。如是出定，心亦應然，由定內有五根身中，有心種子生出定心，非由過去定前心起。故彼經部中先代諸軌範師，咸言心身二法，互

爲種子。

末師室利羅多，立細意識說。依宗輪論，經量部說：諸蘊有從前世轉至後世。（中略。）有根邊蘊，有一味蘊。所謂一蘊味，依述記說，就是細意識。他底本體，是五蘊當中除色蘊其餘底受想行識四蘊。所謂一味，意思是一類不改，就是無始以來展轉和合一味而轉，生死輪迴，曾不間斷。一味蘊，又是種子底異名。像述記前分解釋經量部也叫做說轉部說：此師說有種子，唯一種子，現在相續，轉至後世，故言說轉至下當知。由有這個根本一味蘊底緣故，有間斷五蘊之法，就是生滅變化底粗五蘊生起。一味蘊，是生死底根本，所以說是根。把由這個根所起底粗五蘊，叫做根邊蘊，邊就是枝末底意思。

立像這樣的一種根本識，在無著世親以前，已經就流行。依成唯識論，大衆部說這個叫做根本識，上座部叫做有分識，化地部叫做窮生死蘊，說一切有部叫做阿賴耶。

其次，依華嚴經疏演義鈔，根本經部，執有勝義我。所謂勝義我，是對於世俗我底名稱，就是微細的實我。然而和犢子正量所說非卽非離蘊我不同，是很微細難用言說施設大小形量等相底一種我，所以叫做勝義。一味蘊，只限於成佛以前，就是因位。勝義我，是通有漏無漏，通因位果位，通有爲無爲，無始無終底實體。

這一部又說異生也無始以來法爾成就無漏種子，所以不管佛出世不出世，不管聽法不聽法，本來具有能夠出離解脫底勢力。

附錄

南傳小乘部執節錄內學第二輯

一、犢子部執

(一)諦義勝義中補特伽羅可得。(此與正量同執。) (二)阿羅漢有退。(此與正量，一切有，及一部大衆同執。)

二、正量部執

(一)諸天中無梵行。 (二)有學分斷煩惱。 (三)異生能斷欲貪及不善恚。 (四)勝義諦義中補特伽羅可得。(此與犢子同執。) (五)表色是戒。(此下二則，與大衆同執。) (六)隨眠是無記，無因，與心不相應。(七)初果向斷惡見及疑。(此下六則，與案達羅同執。) (八)肉眼爲觀方便，可成天眼。 (九)色界成就六處，亦有香味觸。 (一〇)色界色貪隨縛。 (一一)業與業集異。 (一二)色法是異熟果。 (一三)身語表色是善不善性。(此與案達羅，化地，同執。) (一四)有中間靜慮(此與一部案達羅同執。) (一五)有中有。(此下三則，與東山住同執。) (一六)命根非色。 (一七)阿羅漢因謗他宿業有退。 (一八)福業功能增長。(此與王山，義成，同執。) (一九)身語表色同能引思有善不善性。(此與化地同執。) (二〇)八正道中正語，正業，正命三是色法。(此與化地大衆，同執。) (二一)阿羅漢有退。(此與犢子，一切有，及一部大衆，同執。) (二二)四諦漸現觀。(此與一切有，案達羅，賢胄，同執。)

三、說一切有部執

(一)一切法有。 (二)過去蘊有。 (三)四諦漸現觀。(此與正量，案達羅，賢冑，同執。) (四)阿羅漢有退。(此與犢子，正量，及一部大衆，同執。) (五)有心相續爲等持。(此與北道同執。)

四、一切有中飲光部執

(一)過未法一分是有。

五、大衆部執

(一)修道中起五識。 (二)五識是善惡性。 (三)戒非心法。 (四)戒得後自增長。 (五)無表色非戒， (六)神通能延壽一刧。 (七)受持卽是業。 (八)一切業有異熟。 (九)聲是異熟果。 (一〇)六處是異熟果。 (一一)不善根無間，善根得起。 (一二)緣性決定。 (一三)行由無明爲緣，非無明由行爲緣。 (一四)有老死非世間法。 (一五)能調伏他心，增益他心。 (一六)用眼見色。 (一七)阿羅漢斷餘結未盡智不如佛。 (一八)佛及弟子有不思議力，成就所願。 (一九)佛遍在。 (二〇)表色是戒。(此下二則，與正量同執。) (二一)隨眠是無記，無因，與心不同應。 (二二)八正道中正語，正業，正命三，是色法。(此與正量化地同執。) (二三)阿羅漢有退。(此一部大衆，與犢子，正量，一切有，同執。)

六、案達羅四部同執

(一)一切法是念住。 (二)一切法有，三世各住自位。 (三)靜慮等中一心多時相續。 (四)佛語皆是出世。

(五)唯有貪心得解脫。(六)解脫漸次解脫(七)第八人(初果向)無五根。(八)無想有情生死時有想。(九)非想非非想界不可說有想。(一〇)斷一切結爲阿羅漢。(一一)解脫智自性解脫。(一二)靜慮加行入諸勝解所知非實。(一三)一切智無礙。(一四)世俗智不但以諦爲所知。(一五)緣他心智顯似他心爲所知。(一六)有未來智,有現在智。(一七)有記別聖聞果智。(一八)決定道是無爲。(一九)空,四大,五塵,及表色,皆是有見。(二〇)器界及老死是異熟果。(二一)聖者無異熟心。(二二)異熟法自相引續。(二三)色(之)界是色法。(二四)無色界有色。(二五)證涅槃者斷結。(二六)過未有成就。(二七)五蘊續生時五作業蘊常起。(二八)因說「此苦」入苦法智。(二九)法性法爾,無常亦法爾。

(三〇)有靜慮味著。(三一)隨眠異纏。(三二)纏任運起。(三三)色貪色界所攝。(三四)阿羅漢積集福業。(三五)空是行蘊所攝。(三六)涅槃界是善。(三七)地獄無獄卒。天中有旁生。(三八)諸佛報身壽量光明各別。(三九)阿羅漢善心入滅。(四〇)菩薩安忍苦惱,往生惡趣。(四一)初果向斷惡見及疑。(此下六則,與正量同執。)(四二)肉眼爲觀方便,可成天眼。(四三)色界成就六處,亦有香味觸。(四四)色界色貪隨縛。(四五)業與業集異。(四六)色法是異熟果。(四七)身語表色是善不善性。(此與正量,化地,同執。)(四八)有中間靜慮。(此一部案達羅與正量同執。)(四九)滅諸有擇非擇二類。(此與化地同執。)(五〇)得剎那出入靜慮,但無越次。(此一部案達羅與化地同執。)(五一)釋迦佛值迦葉佛時,入決定道。(此下十則,與北道同執。)(五二)得阿羅漢者,成就前三果。(五三)滅定是無爲。

(五四)有阿修羅，成六道。(五五)隨眠無所緣。(五六)見是無記。(五七)佛一切法無差別性。(五八)一聖道得四沙門果。(五九)一切法自性決定。(六〇)一切業決定，(六一)有和合想，成不淨行。(此與大空同執，)(六二)四諦漸現觀。(此與正量，一切有，賢胄同執。)

七、東山住部執

(一)阿羅漢有無知。(二)阿羅漢有疑。(三)阿羅漢有他勝法。(四)得定者有言說。(五)道由苦言引得。(六)四諦是無爲。(七)欲界但謂五欲。(八)執不死（涅槃）見爲結。(九)聲是是心上轉變行解。(一〇)無如意語。(一一)無如意身業。(一二)智與識不相應。(一三)法欲是無記。(一四)法欲非苦集。(一五)得靜慮者見是不繫法。(一六)定中聞聲。(一七)沙門果及道是無爲。(一八)轉法輪時十二根本智是出世間。(一九)有中有。(此下三則，與正量同執。)(二〇)命根非色。(二一)羅漢因謗他宿業有退。(二二)緣起是無爲。(此與化地同執。)

八、東山住西山住二部同執

(一)阿羅漢有遺失不淨。(二)菩薩前生已得決定道。(三)入胎即成就六處。(四)一切法一時遍知，皆無常故。(五)一切法皆一心刹那住。

九、王山部執

(一)業報長者必盡一切。(二)滅定中得捨壽。

十、王山義成二部同執

（一）法不相攝。（二）法不相應。（三）無心所法。（四）施是心法。（五）施皆有報。（六）阿羅漢無非時死。（七）一切皆由彼業。（八）福業功能增長。（此與正量同執。）

十一、雞胤部執

（一）一切行等是灰燼。

十二、賢胄部執

（一）四諦漸現觀。（此與量正，一切有，案達羅，同執。）

十三、化地部執

（一）正道唯五。（正語正業正命，非心法，故略。）（二）身語表色同能引思有善不善性。（此與正量同執。）（三）八正道中正語，正業，正命三，是色法。（此與正量，大衆同執。）（四）身語表色，是善不善性。（此與正量，案達羅，同執。）（五）滅諦有擇非擇二類。（此與案達羅同執。）（六）得刹那出入靜慮，但無越次。（此與一部案達羅同執。）（七）緣起是無爲。（此與東山同執。）（八）空是無爲。（此與北道同執。）（九）世間無五根。（此與說因同執。）

十四、大空部執

（一）勝義諦中僧（八輩）無所得。（二）僧無所淨。（三）僧無受無食。（四）施僧無大果。（五）施佛無

大果。（六）佛不住世間。（七）佛不說法。（八）有和合想，唯業為行。（此與案達羅同執。）

第三章 開發佛教底哲學(一)——龍樹系底中觀哲學

第一節 龍樹略傳

大乘佛教興隆者底鼻祖龍樹，出世底年代，有數種異說，大抵是西元第二三世紀，生在南印度毘達羅國底婆羅門種。天性奇悟，智慧淵深。幼時通曉四吠陀等婆羅門教底聖典，弱冠通達天文地理醫學曆數等學藝。後來歸依佛教，起初修學小乘三藏，後來研究大乘，於三藏底深義無所不通。製作許多的大乘論釋，敷演諸大乘經典，發揮他底眞意，爲宣揚大乘佛教。古來稱爲千部論主。其中，中論（中觀論）和十二門論，破內外大小底教理異執，顯無所得空，同非有非空底中道。從消極的方面，說諸法實相。大智度論釋摩訶般若波羅密經，消極的說無相皆空論，也從積極的方面說諸法實相。十住毗婆沙論，釋華嚴經底十地品，說菩薩修行底十地，而且在他底易行品，說淨土教義；迴諍論和方便心論，附明論法，破折外道。相傳他又作大不思議論十萬偈，釋華嚴經，十住論是他底一部。又作莊嚴佛道論大慈方便論各五千偈，同無畏論十萬偈；中論五百偈，是無畏論底一部。

第二節 龍樹底學說

龍樹底中觀宗，以南中印度爲主，廣流布於印度全部。他底弟子，有提婆，西元第三世紀，生在錫蘭。到印度做龍樹底弟子，學大乘法。歷遊印度各地，用大乘教義，破折小乘，降服外道。所製作有百論，外道小乘四宗論，外道小乘涅槃論等；發揚龍樹底學統。百論，繼承龍樹在中論十二門論所主張底法門，專弘傳消極的實相論，以破邪的方面爲主；和中論十二門論，並稱三論。

提婆底弟子，有羅睺羅多，繼承龍樹底顯正的方面。羅睺羅多之後，有靑目，釋龍樹底中論頌，和本頌並傳。又有堅意，作入大乘論，都傳龍樹底無相皆空論。到第五世紀，南印度有佛護，宣揚龍樹底中道說。他底學說，傳到西藏，成立西藏底中觀宗。

其次西元第六世紀底前半，有淸辨，生在南印度。起初學外道，尤其研究數論，後來入佛教，繼承龍樹提婆底學統，拿南印度底馱那羯磔迦國做中心，布教於南中印度。他底著作，現存的，有兩種。一大乘掌珍論，說有爲空無爲空底教義。二般若燈論，釋龍樹底中論。

淸辨底教義，立脚在龍樹底實相論。然而龍樹底時代，是大乘初期。所以他所破折，是外道和小乘。在小乘當中，尤其是執着諸法實有底有部。淸辨底時代，是唯識大乘隆盛底時代。所以向唯識系底方面，下批判。

六世紀底末年，淸辨底弟子，有智光。相傳他開始立教相判釋，把龍樹底教義擺在全佛教底最高的位置。在中印度那爛陀寺，對抗唯識系底戒賢，盛唱中觀宗。到七世紀，南印度有月稱，造中論釋。又七世紀底初年，智光底弟子，有師子光。七世紀底末年，有勝光。此外有智護進友智友等，都在那爛陀寺，傳承龍樹底法門。然而像這樣輩出底許

多論師當中生多少的異說。清辨和佛護，同在龍樹系中，然而學說不同。月稱承佛護之流，駁斥清辨。智光奉清辨之說，反對月稱。

此外錫蘭有龍智，傳龍樹底密法，在南印度盛興隆密教。

第三節 哲理

龍樹底教義，有破邪顯正兩面。在這兩面當中，最用力於破邪。破邪之外，沒有顯正。破邪計邪執，就是顯正道正見。

龍樹底根本思想，立脚在般若經，以爲宇宙萬有底眞實相，就是諸法實相；空不可得。所謂諸法，指常識外道小乘看做有實體底一切存在。

然而他也以爲宇宙萬有底眞實相，是中道實相。尤其是在佛身觀和涅槃觀，多採取積極的說明。

第一 二諦

龍樹嘗觀察諸法，和馬鳴底尼乾子問無我義經相同，立二諦。一種叫做世俗諦，一種叫做第一義諦。用世俗諦施現象論的觀察，用第一義諦下本體論的觀察。像中論說：諸佛依二諦爲衆生說法。一以世俗諦二第一義諦。這是他觀察諸法底兩個根本範疇。

龍樹用這個根本範疇，觀察諸法。依世俗諦，說宇宙萬有皆有。依第一義諦，說宇宙萬有當體即空。像有部所說

性清淨。像中論說：眼見生滅者，則是愚癡顛倒故見。諸法性空，無決定，如幻如夢。但凡夫先世顛倒因緣，得此眼，今世憶想分別因緣，故言眼見生滅。第一義中，實無生滅。

依有而看，龍樹底實相論，不把諸法客觀的分做本體同現象，或者區分做有爲法無爲法。光說用世俗諦就是差別的認識，觀察諸法，就成萬差的現象。用第一義諦就是中道底認識，觀察諸法，就成平等一相的本體。像中論疏說：因緣宛然，常畢竟空，名第一義。雖畢竟空，而因緣宛然，稱爲世諦。所謂不壞假名，而說實相；不動眞際，建立諸法從不壞假名而說實相邊，世俗諦就是第一義諦。從不動眞際建立諸法邊，第一義諦就是世俗諦。空有相卽，眞俗不二。

第二　八不

像在前面所說，龍樹底根本思想，是宇宙萬有底眞實相，空不可得。雖然，他所謂空，不是無底異名。意思是不，不是泯義，破義，不是對於有底空無，是超越有無底中道。就是諸法實相，是超一切相對的認識，離一切差別的名相，言亡慮絕底境界。所謂離文字相，離名言相，離心緣相。就是離一切妄見戲論不可得底眞理。我們所覺知分別，全然和他底眞相不符。像他在中論裏就承瓔珞經佛母品，又涅槃經師子吼品所說：用所謂八不，消極的否定八種四對相對觀念，影顯中道底眞理。他說不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。不門無盡，像所謂四句百非都是，姑且用不生不滅不常不斷不一不異不來不出八種，該攝一切。生滅常斷一異來出八種觀念，是執著諸法底假相把他認做眞實底迷見，就是主觀的誤謬。就是生滅常斷，是時間的觀念，一異來出，是空間的觀念。又生滅來出，是動的觀念。常斷一異，是靜的觀念。這四對觀念，是認識成立底根本

因緣，或生或滅，或增或減，或轉或變，變幻無極，這就是諸法沒有自性底緣故。假如諸法有自性，就不等待因緣，自然而生。然而諸法不從無因生，不從一因生，必須藉衆多的因緣和合才生。就是諸法當中沒有一種離開因緣本來自存的。離開因緣，沒有諸法。例如衆木集合成森林，棟梁椽柱集合成房屋，五蘊集合成身體。森林房屋身體等法，各自依他底衆緣而生起，不是自始就有自性而常存的。沒有自性，就是空。像中論說：衆緣具足和合而物生。是物屬衆因緣，故無自性。無自性故空（中略。）若法有性相，則不待衆緣而有。若待衆緣則無法，是故無有不空法。又十二門論說：若諸法有定性，則不應從衆緣生。若性從衆緣生者，性即是作法。不作法，不因待他，名為性。是故一切法空。所以因緣所生底諸法，當體就空不可得。就是宛然羅列森然差別的宇宙萬有，不過是用相對的心念，觀察萬有底客觀的狀態，所覺知分別底相對的存在。假如用絕對的智光去照，宇宙萬有，當體就空不可得。

龍樹嘗依第一義諦，說諸法實相，立一切皆空。然而依世俗諦說明諸法底假相，也依小乘阿毘達磨底立義，就是業感緣起論。但是有部系底業感緣起論，依他底根本思想就是法體恆有說，說感業底體性實有。龍樹底業感緣起論，依他底根本思想就是諸法皆空說，說感業底體性，也是空，不是實有。光是衆生不知道諸法無性相，顛倒愚癡底緣故；起業因緣，流轉生死，受諸苦惱。所謂三界所有，皆心所作。又一切從心生。不是他底體性各別實有。緣以假如通達第一義諦，惑業苦就如幻如夢，住在從本以來不生不滅底境地。像智度論說：凡夫人不入聖法，不知諸法無性相，顛倒愚癡故，起種種業因緣。是諸衆生，隨業得身。（中略。）是無性法，無業，無果報。就是拿先世底顛倒妄見做因緣，現世憶想分別，拿現世底憶想分別做因緣，未來受生滅。假如能夠通達第一義空，就知道諸法本來不生不滅，本

五蘊十二處十八界等內外主客觀諸識隨分別，像所謂惑業生死流轉等迷界底因果，像所謂三界六趣二十五有等迷界底差別；又像所謂斷惑得脫等悟界底因果，像所謂諸佛淨土等悟界底差別；乃至苦集滅道四諦等世間出世間教法，以及其他一切差別的諸法；總之不過依世俗諦底相對的存在，差別的名相；不外現象界裏底名目分類。從第一義諦看，是沒有實性底假法。換句話說：就是世間出世間有爲無爲等一切諸法，畢竟是假有，就是空。像中論說：佛說大乘諸法，若有色無色，有漏無漏，有爲無爲等諸法相；入於法性，一切皆空。有爲法空，無爲法亦空。我空，無我亦空。生死空，涅槃亦空。煩惱空，菩提亦空。有空，無亦空。總之，迷悟染淨一切諸法，都是空。不但諸法空，空亦復空。所謂有爲空，無爲空，畢竟空。

雖然說無所得，畢竟空，然而宇宙萬有，森然羅布，有山川，有國土，有日月星辰；又是甚麼緣故呢？龍樹論師，在中論裏，解說諸法所以即是空底理由，是諸法從因緣生底緣故。像中論說：衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦名中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。就是諸法雖然有迷悟染淨底差異，然而都是衆緣和合所生。換句話說：就是宇宙間底森羅萬象，沒有一種不受因果律底支配，從所謂因緣生起。因緣，有資料的外因緣，和勢力的內因緣兩種。例如泥土，迴轉器，陶器師等，衆緣和合；生瓶。織機，織絲，織師等，衆緣和合；生布。種子，日光，肥料，人工等，衆緣和合；生芽。是外因緣。又如無明，行，識，名色，六入，觸，受，愛，取，有，生，老死，十二因緣相望；各各先因而後生。是內因緣。像這樣，內外諸法，都從衆緣生。這樣，那麼，因緣生底諸法，甚麼緣故即是空呢？那是無自性底緣故。像十二門論說：衆緣所生法，是即無自性。若無自性者，云何有是法。就是諸法依因緣而生起，因而又依因緣而消滅。而像這樣依

條件。由像這樣的相對觀念成立底認識，都和諸法實相不相應。從這八種主觀的迷見，更派生無量無邊的妄執。所以龍樹一一在他上面冠上不字，洗淨一切有所得心，彰顯中道底眞理。像中論疏說：橫破八迷，豎窮五句，洗顛倒之病，令畢竟無遺，即是中實。八不只舉相對的認識底根本，假如詳細說，就對於一切相對的認識觀念，都否定做不。就是諸法實相，超越一切相對的認識觀念，言語道斷，心行處滅。所以用世俗諦底名相，完全不可知，不可說。像大智度論說：諸法實相，無相可取。所以姑且假名做空。實在超越有無，所以也不可以叫做空，空亦復空。所以諸法實相，是非有非空底中道。像中論說：但爲引導衆生故，以假名說。離有無二邊故，名爲中道。是法無性故，不得言有。亦非空故，不得言無。

第三　涅槃　佛身

龍樹對於涅槃與佛身，也從消極積極兩面說明。對於涅槃底消極的說明，是在眞空無相底立脚地，說涅槃離一切差別的名相，超一切相對的認識。像中論說：無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。又說：諸有所得皆息，戲論皆滅。戲論滅故，通達諸法實相，得安隱道。從因緣品來，分別推求諸法有亦無，無亦無，有無亦無，非有非無亦無。是名諸法實相，亦名眞如，法性，實際，涅槃。而這個涅槃，是離因緣所得。像中論又說：受諸因緣故，輪轉生死中。不受諸因緣，是名爲涅槃。然而在龍樹，第一義諦就是世俗諦，又世俗諦就是第一義諦。所以這個言亡慮絕不可得底涅槃，和世間完全沒有分別。像中論說：世間與涅槃，無有少分別。涅槃與世間，亦無少分別。又涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。以上依中論，明從第一義諦所見底涅槃，言亡慮絕。十住毘婆沙論同大智度論，明從世

槃諦所見底涅槃，具備萬德。

其次，龍樹對於佛身底消極的說明，從第一義空底見地，說如來離有無分別，空不可得。像中論說：邪見深厚者，則說無如來。如來寂滅相，分別有亦非。又說：如來卽是性空，體性畢竟淸淨，橫絕萬非，豎超四句，不可作有無思惟。執如來是無是邪見，執如來是有亦是邪見。然而和涅槃相同，在積極的說明，這個第一義空底佛身，分兩種。像智度論說：佛身有二種，一者眞身，二者化身。把眞身也叫做法性身、又法性生身。化身也叫做父母生身，又隨世間身等。眞身是把第一義空底佛身，從妙有底方面看，因而不生不滅，常住不變，遍滿一切處，具備萬德，具足妙相，常說法化益。像智度論說：佛眞身者，遍滿虛空，光明遍照十方，說法音聲亦遍十方。無量恆河沙等世界滿中大衆，皆共聽法，說法不息，一時之頃，各隨所聞而得解悟。化身是眞身爲化益衆生應現人身底應身。他底色身，受老病死等苦惱，示生滅相：然而他底內證，與眞身無異。像智度論說：釋迦牟尼佛，王宮受身，現受人法，有寒熱饑渴睡眠，受諸謗毀老病死等。內心智慧神德，與佛正覺無有異也。

第四　提婆羅睺羅多底學說

提婆繼承龍樹底消極的實相論，破折一切相對的觀念同差別的認識，說有爲空，無爲空，畢竟空，諸法空不可得。他尤其用力的，是破邪。羅睺羅多繼承龍樹底積極的實相論，他把龍樹底八不，解釋做常樂我淨四德。

第五　佛護淸辨底學說

佛護立具緣說，說一切諸法，都從緣生，所以無不是空。淸辨立依自起說，說依俗諦門，一切因緣所生法，因緣底

當體卽是空底緣故；所生法也是空，無生，不可得，雖然，依眞諦門，一切法底本性常住。

其次，淸辨說有爲空無爲空，難唯識家以無爲法爲實有又對於唯識家說遍計所執性空，依他起性圓成實性有；說依他起是緣生法，所以是空。

第四章　開發佛教底哲學(二)——無著世親系底唯識哲學

第一節　無著世親略傳

和龍樹底出世相隔一百多年，西元第五世紀，第二期底大乘興隆者無著世親兄弟兩大論師出世（有佛涅槃後九百年一千年一千一百年等異說），盛唱唯識哲學。龍樹底特色在破小乘，發揮大乘底特異性；而無著世親底特色，是拿小乘底教理做下層，在他底上面確立大乘。

無著，以西元第四世紀後半，生在北印度健陀羅國首府布路沙城（富婁沙富羅城——丈夫城）底婆羅門種。到無著長成，捨棄婆羅門教，入佛教底化地部，修學小乘。又從賓頭盧，聞小乘底空觀。後來讀誦大乘經典，大有所得。相傳元來唯識哲學底起源，在佛說底解深密經。後來彌勒降臨中印度阿踰陀國底講堂，爲無著說五部大論。所謂五部大論，依中國所傳，是瑜伽師地論（瑜伽行地論），金剛般若波羅密經論，辨中邊論，大乘莊嚴經論，分別瑜伽論。依西藏所傳，是大乘莊嚴經論，辨中邊論，法法性分別論，大乘究竟要義論（究竟一乘寶性論），現觀莊嚴論，瑜伽行地論，是無著所著。無著拿阿踰陀國做中心，弘通大乘。又到憍賞彌城，又摩揭陀國。著作很多，其中顯揚聖教論，述瑜伽師地論底要領，說瑜伽唯識底教理。攝大乘論，說阿賴耶識緣起論等。集論，從唯識哲學底見地，論述蘊處

槃等諸法。金剛般若論，釋金剛般若波羅密經。順中論，順中論底教義，釋般若經。

世親（婆藪槃豆·伐蘇畔度——天親）生在無著後大約二十年西元第四世紀底末年，出生地也是布路沙城。起初在有部出家，然而感覺有部底學說，流於繁瑣。反而喜歡經部底學說。想取捨有部底教理，匿名到有部底淵藪迦濕彌羅國，精研有部底教理四年。後來回到布路沙城，製作阿毘達磨俱舍論，用經部底教義又自己底見解，批判有部。

像這樣，世親在北印度，盛宣揚小乘。無著把他招到阿踰陀國，具說大乘底要義，於是捨小入大，造許多的論釋，盛宣揚大乘。古來稱爲千部論主，就中唯識三十頌，唯識二十頌，簡明說唯識哲學。大乘百法明門論，大乘五蘊論，說明諸法。佛性論，闡明一切衆生悉有佛性，兼批評小乘諸部底佛性論，說成佛底三因（應得因就是本因；加行因，就是增長因圓滿因就是行因底滿足）三性，同如來藏等。無量壽經優波提舍（淨土論），說淨土教義。又註釋華嚴涅槃法華般若維摩勝鬘諸經。

世親底教理，大成無著底學說，在他死後大約二百年之間，做印度佛教界底主潮流。

第二節　無著世親底學統

無著世親底精細而廣大的教理，差不多風靡當時底印度佛教界，拿北中印度做中心，廣弘布到印度全體。和龍樹底教理相並，做佛教界底兩大潮流。二百年間，唯識學者輩出，有所謂唯識十大論師，就是親勝，火辨，德慧，安慧，難陀，淨月，護法，勝友，勝子，智月。和清辨同時，大成無著世親系底唯識哲學的，是護法（達磨波羅）。護法底出世年

代，從戒賢底年代推定，是六世紀前半，生在南印度底達羅毘荼國建志城。起先修內外底教學，後來拏世親底學說，做那爛陀大學底學匠，降伏外道，摧破小乘，放大乘底光彩。他底著作，現存的，有成唯識論，成唯識寶生論，觀所緣緣論釋等。成唯識論，是唯識十大論師釋世親底唯識三十頌，玄奘拏護法底學說做正義，合糅其他九論師底學說，所譯出。寶生論，釋世親底唯識二十頌。觀所緣緣論釋，釋陳那底觀所緣緣論。

此外西元第五六世紀之交，南印度有陳那（大域龍），組織新因明，又宣揚阿賴耶緣起論。他底著作，現存的，有因明正理門論，觀所緣緣論等。護法底弟子，有戒賢，在那那爛陀寺，宣揚護法底正義，又立教判，和中觀宗底智光盛論戰。

第三節　哲理

第一　萬法唯識論

無著世親系底根本教理，是萬法唯識。所謂萬法又諸法，和萬有萬彙萬事萬物意思差不多，範圍很寬，一切色（物）心事理有形無形底事物，都包括在內。所謂法，有任持自性，軌生物解，兩種意義。宇宙間所有萬事萬物，無論是有形無形有情非情，都各有各底特性。因爲各有各底特性，所以能夠做軌範標準，令人生起某事某物底了解，所以叫他做法。

所謂識，是心底別名，意思是了別，了是了解，別是辨別。這個所謂識，一共有八種；就是：

一、眼識　二、耳識　三、鼻識　四、舌識　五、身識　六、意識　七、末那識　八、阿賴耶識

第一眼識，是以眼根爲所依處，感覺照了青黃赤白等顯色長短方圓等形色底心。第二耳識，是以耳根爲所依處，感覺照了各種音聲底心。第三鼻識，是以鼻根爲所依處，感覺照了好惡平等等香底心。第四舌識，是以舌根爲所依處，感覺照了甘苦辛酸等味底心。第五身識，是以身根爲所依處，感覺照了堅濕煖動等境底心。

以上五種識，只了別現在底事物，不能夠了別過去未來。於現在底事物，又只了別外界底有形的物質，不能夠了別內界底心作用。於有形的物質，又只直覺他，不能夠比知推測。

第六意識，是普遍向過去未來現在內外一切事理，思惟了別底心。通常所謂思慮分別，像各種思想感情等心理作用，都是這個第六識底功用。所謂意，是第七識。這個識，以第識七爲所依，所以叫做意識。

意識，有五俱，不俱，兩種。五俱意識，是和前五識俱時生起現行底意識。不俱意識，是不和前五識俱起，單獨發生底意識。五俱意識，又有五同緣，不同緣；兩種。五同緣意識，是和前五識俱起，同攀緣一種境界底意識。不同緣意識，是雖然和前五識俱起，卻另外攀緣別的境界底意識。不俱意識，也有五後，獨頭；兩種。五後意識，是前五識攀緣前境之後，繼續現行底意識。獨頭意識，是不和前五識俱起，孤獨現起底意識。這個又有獨散，夢中，定中；三種。獨散意識，是在日常行動當中，單獨發生，追憶過去，豫想將來，或者比較推度，作種種想像分別底意識。夢中意識，是在夢寐當中，前五識不起現行，光是第六識起分別底意識。定中意識，是收心在色界無色界一切禪定當中，前五識不現起，只有第六識攀緣前境底意識。

第七末那識，是以第八識爲所依，而又以第八識爲對象，向他恆審思惟量度，迷執做實我實法底心。末那譯做意，所謂意，意思是思量。詳細說：就是恆審思量。恆，是恆時不斷。審，是決定不惑。思量，是遍行中底思，同別境中底慧，和合而成的。第八識，恆而不審。第六識，審而不恆。前五識，不恆不審。只有第七識，從無始以來，和第八識俱起並生，常恆在根本平等底第八識上起差別，審決思量第八識底見分就是能緣作用，是我是我所，就是一味的執我；所以叫做意。

第七意識，和第六意識，所不同的：是就他底作用說，第七識，是就心向內面恆審思量底方面建立的。第六識，是就心向外面思惟了別底方面建立的。又就他底體性說，第七識是常恆不斷的思量，第六識是起滅無常的思量。因而在第七識，意就是識。而第六識，是依意底識。

第八阿賴耶識，是一切諸法底根本，攝持諸法種子底心。阿賴耶，舊譯做無沒，新譯做藏。前六識，在熟睡同悶絕等類底時候，不現起。第七識底性質，有改變。都不能夠不斷的攝持一切諸法底種子。第八識從無始之始，到究竟之終，一類相續，把一切種子不斷的攝持着不喪失；所以叫他做藏識。所謂藏，有三種意義：一能藏，二所藏，三我愛執藏。對一切種子，叫做能藏。第八識能夠把一切諸法底種子就是一切事物所由生底原因，包藏在自體當中；所以叫做能藏。對一切現行法，叫做所藏。第八識是一切現行諸法把他底種子熏附底所依處，所以叫做所藏。對第七識，叫做我愛執藏。第八識常恆被第七識愛法執着做自我，所以叫做我愛執藏。

所謂萬法唯識，是一切有情，就是人類同其他一切的含生之類；從無始以來，各自具有以上底八種識。宇宙萬

有，不外乎這八種識所變現，而就中第八識，是能變現宇宙萬有底根元，所有精神界物質界各種現象，都是從包藏在這個識當中叫做種子底功能勢力開發生起的。換句話說：就是我們各人，各有一個宇宙。而這個宇宙底根元，是我們各人底第八識。

第二　唯識的宇宙人生觀

一　宇宙萬有底緣起

關於宇宙萬有從第八識開發生起底過程，唯識系，用種子論說明他。所謂種子，像在前面所說，是第八識當中能生色心諸法底功能勢力。係種子底功能，把他分做名言種子，業種子；兩種。名言種子，正指第八識當中生起色心諸法底各自親因緣種子，就是生起宇宙萬有底質料。業種子，指第六識相應思心所造作善惡業所熏底種子，就是生起宇宙萬有底動力。詳細說：就是所謂名言種子，是前七識日常分別向過去未來現在內外一切諸法，起感覺照了思慮分別愛注執着底作用。結果，把諸法底氣分，熏附在第八識當中，成為一種潛勢力。換句話說：就是一切的經驗，必定把他底印象留在藏識當中，做未來變現宇宙萬有底質料。所謂業種子，是第六意識相應思心所，依身口意三，造作善惡二業；結果，把善惡業底氣分熏附第八識，做未來變現宇宙萬有底動力。

名言種子底性質，不是善，不是惡，是無記。因而他底力量微弱，沒有獨自變現宇宙萬有底力用。必須借善惡業種底助緣，纔能夠變現。換句話說：就是業種子能夠推動名言種子，去變現和作業底種類程度相應底宇宙萬有。例如和受人類底果報相應底業種子，他底力量，能夠推動名言種子，叫他開展人類的宇宙。

像這樣，過去第八識底種子，一轉變現做現在底第八識。現在底八識，依照自體當中所包藏底種子，變現做內外一切世界，就是現在前七識底現行。現在前七識底現行，又熏附新種子在第八識，做未來變現做現行底準備。就是所謂種子，是宇宙萬有底潛在的狀態。這個潛在的宇宙萬有，等到衆緣和合底時候，轉而爲顯勢的狀態，變現做在我們底眼前森然羅布底宇宙萬有，叫做現行。這個現行，更熏附新種子在第八識。因而唯識系又依種子底來源，把他分做本有新熏兩種。所謂本有種子，是無始以來第八識當中本來具有底種子。所謂新熏種子，是無始以來第八識當中從現行熏習新生底種子。象這樣，種子和現行，互爲因果；種子生現行，現行熏種子；無始以來，展轉相續。

二　宇宙萬有底實相

關於宇宙萬有底眞實相，唯識系用三性三無性論說明他。所謂三性，就是：

一、遍計所執性　二、依他起性　三、圓成實性

第一遍計所執性，是主觀的迷情，不明了宇宙萬有是因緣所生底假法，遍計度分別，執着做實我實法。這個遍計上所生底現象，畢竟不過是迷情上所生底妄相，自性無所有。譬如在黑夜裏，看見繩子，誤認做蛇。這個蛇底形相，畢竟不過是恐怖心上所現底妄相，沒有蛇底實體。就是所有宇宙人生各種現象，森然羅布，好像是有實自體，其實是從唯心底一元生出來的。

第二依他起性，所謂他，就是因緣。宇宙萬有，都不過是由因緣和合而生起底現象，所以是假有，不是實有。是依立依存，不是自立自存。就中心法從四種緣生，色法從兩種緣生。所謂四種緣，是一因緣，二等無間緣，三所緣緣，四增

上緣。所謂因緣，是親辦生自果底眞底因。因緣又有兩種。一種是能生種子，一種是能熏現行。在種子生種子底關係，前念種子，望後念種子，爲因緣。在種子生現行底關係，種子望現行，爲因緣。在現行熏種子底關係，現行望種子，爲因緣。以因爲緣，所以叫做因緣。所謂等無間緣，是前念心消滅，把位置讓給後念。假如前念不消滅，後念就不能夠生起。所以前念底消滅，是後念生起底助緣。所謂所緣緣，是心作用不是孤獨生起的，必須依託客觀的對象纔生起。所以客觀的對象，是心生起底助緣。所謂增上緣，是於色心諸法底生起，予以助力，或者不加以妨害的，

第三圓成實性，是宇宙萬有底眞實相，就是一切諸法本來具有底實相眞如理。眞如是絕對無限的本體，不是我們底思慮想像所能夠到的。只可以從他底性德上，形容做圓滿成就眞實。

遍計所執等三性，攝大乘論用蛇繩麻底比喻說明。對於依他和圓成，說他非異非不異。

其次，唯識系依三性立三無性，就是：

一、相無性　二、生無性　三、勝義無性

第一，依遍計所執性，立相無性。實我實法，不過是迷情上所現底妄相，猶如空華，體相都無。

第二，依依他起性，立生無性。宇宙萬有，是因緣所生法，不是自然生起的；猶如幻像，非有似有。

第三，依圓成實性，立勝義無性。宇宙萬有底眞實相，遠離迷情所執底我法，猶如虛空，無相空寂，唯是衆色無性所顯。

像這樣，唯識系把圓成實性就是眞如看做宇宙萬有底眞實相。然而這個圓成實性，不是一種實物，不是宇宙

萬有底本質，也不是他底功能，不過是他底空性空相空理。

三　宇宙萬有底種類

關於宇宙萬有底種類，瑜伽師地論作六百六十法，百法明門論把他簡約做五位百法。而他底名目同分類，差不多完全繼承有部底五位七十五法。然而有部建立多元論，所謂七十五法，都有實體，而且亘三世恆存。以爲心對於色纔生起，所以色在最初。唯識系建立一元論，雖然把宇宙萬有分類做五位百法，然而把他歸到一心，所以把心擺在第一。所謂五位百法，是：

一、心法　二、心所法　三、色法　四、心不相應行法　五、無爲法

第一心法，是心作用底主體，就是前面所說底八種識。

第二心所法，是恆依心起，與心相應，繫屬於心底心作用。大別做六位五十一法（也有作五十三法或者五十五法的，）就是：

心所法——遍行　別境　善　煩惱　隨煩惱　不定

所謂遍行，是周遍行起底心所。一切心作用起動底時候，這些心所，必定相應而俱起，所以叫做遍行。當中又分做作意等五種，就是：

遍行——作意　觸　受　想　思

警覺作動於心，引心令趣自所緣境，叫做作意。既作意已，令心觸於前境，生起受想思等，叫做觸。領納順情違情非順

非違等前境，起逼惱適悅不逼不悅底行相，叫做受。於領受境，取相貌方圓等像，叫做想。令心造作善惡等業，叫做思。

所謂別境，是對各別的事境纔現起底心所，當中又分做欲等五種，就是：

別境——欲　勝解　念　定　慧

於所樂境，希望願求，叫做欲。於所取境，明了了解，心生決定，叫做勝解。於曾所受境，明記不忘，叫做念。於所觀察境，令心專注不散，叫做定。於所觀察境，簡擇是非，分別善惡，得決定義，叫做慧。

所謂善，是一切善心起動底時候，相應俱起底心所；當中又分做信等十一種，就是：

善——信　精進　慚　愧　無貪　無瞋　無癡　輕安　不放逸　行捨　不害

於諸善法，深樂不疑，叫做信。就是依佛法中因果實事性相眞理，信有三寶四諦而起底信。於斷惡修善事，精勤策勵，叫做精進。造諸過惡，自生羞恥，叫做慚。造諸過惡，羞恥於他，叫做愧。於一切順情境，不起貪著，叫做無貪。於一切違情境，不生瞋恚，叫做無瞋。於一切事理，明解不迷，叫做無癡。身心調暢，遠離麤重，適悅安樂，叫做輕安。於所斷惡法，防令不起；所修善法，能修令增長，叫做不放逸。離惛沈掉舉，處於中庸，平等正直，叫做行捨。行捨就是行中之捨，簡別不是受中之捨。因爲五受中有捨受，恐與捨受相混，所以說行捨。於諸有情，不爲損惱逼害，叫做不害。

所謂煩惱，是把有情底身心煩擾惱亂底心所，當中又分做貪等六種，就是：

煩惱——貪　瞋　癡　慢　疑　不正見

於一切順情境，染著貪求，叫做貪。於一切違情境，心生瞋恚，叫做瞋。於一切事理，迷闇不了，叫做癡。恃己所長，於他有

情，心生高舉叫做慢。於諸諦理，心懷猶豫，叫做疑。於諸諦理，顛倒推度，叫做不正見。這六種自性就是煩惱法，是一切煩惱底根本，所以叫做根本煩惱。

所謂隨煩惱，是隨從根本煩惱生起底心所，當中又分做忿等二十種；就是：

隨煩惱——忿 恨 惱 覆 誑 諂 憍 害 嫉 慳 無慚 無愧 不信 懈怠 放逸 惛沈 掉舉 失念 不正知 散亂

對現前不饒益境，令心憤發，起麤暴的狀態言語動作，叫做忿。於先所忿事，懷怨不捨，叫做恨。追想先忿恨境，或觸現前違境，暴熱很戾，叫做惱。以上三種，是瞋底一分。恐失名譽利益，隱藏自所作罪，叫做覆。爲得名譽利益，矯現有德，叫做誑。爲取他意，或藏已失，曲順時宜，矯現恭順，叫做諂。以上三種，是貪和癡底分一。於自己底學德或者財產等，深生染著，就醉傲逸，叫做憍。於諸有情，心無悲憫，損惱於他，叫做害。爲求自己底名譽利益，於他所有功德名譽恭敬利養，妬勝憂戚，叫做嫉。這兩種也是瞋底一分。耽著財法，不能惠捨，叫做慳。過不自恥，叫做無慚。惡不羞他，叫做無愧。於諸善法，不正信順，叫做不信。懶於斷惡修善，叫做懈怠。不能防染，不能修淨，縱恣蕩逸，叫做放逸。自性惛昧沈重，令心於境無所堪任，叫做惛沈。自性囂動，令心於境不寂靜，叫做掉舉。自性散亂，於諸所緣，不能明記，叫做失念。於所觀境，邪了不邊，叫做不正知。自性躁擾，令心於諸所緣，流蕩移易，叫做散亂。

所謂不定，是不一定是善性或者染污性，又不一定遍一切心，不一定遍一切地底心所；當中又分做睡眠等四種，就是：

不定——睡眠　惡作　尋　伺

令身不自在，心極闇昧，叫做睡眠。於已作未作善不善事，心懷追悔，叫做惡作。就是把曾經作底行動，叫做作。惡是憎惡底意思。令心於一切法，不深推度，麤尋求其義理，叫做尋。於一切法，能深推度，細伺察其義理，叫做伺。普說分別，就是從這兩種心所建立的，通常心理學所說底思想，就是這尋伺兩種。

第三色法，所謂色，指一切有形有象的物質。心王同心所所變底相分，都叫做色。就是色法不論是心法所變，和有部對立色法和心法不同。當中又分做眼等十一種，就是：

色法——眼　耳　鼻　舌　身　色　聲　香　味　觸　法處所攝色

眼等五種，叫做五根。就是感取外界底現象。令內界底心識發動底官能。了別色塵，叫做眼。聽音樂等，叫做耳。齅沈麝等，叫做鼻。別甘辛等，叫做舌。知澀滑等，叫做身。

色等五種，叫做五境，就是五根同五識底對境。眼所行，叫做色。有青黃赤白，長短方圓，麤細高下，正不正，光影明闇，雲煙塵霧，迥色，表色，空一顯色等。耳所聞，叫做聲。有可意，不可意，俱相違，因受大種，因不受大種，因俱大種，世所共成，成所引，遍計所執，聖言所攝，非聖言所攝等。鼻所齅，叫做香。有好香，惡香，平等香，俱生香，和合香，變異香等。舌所嘗，叫做味。有苦酸甘辛鹹淡，可意，不可意，俱和違，俱生，和合，變異等。身所取，叫做觸。有滑澀輕重輭煖急冷饑渴飽力劣悶癢黏病老死疲息勇等。五根同五境，是第八識現起底相分。

法處所攝色，是意識底對境。有極略色，極迥色，受所引色，遍計所起色，定所生色：五類。就中極略極迥，都是極微。

所謂極微，是說修法空觀底瑜伽行者，觀察土石竹木等麤色，漸次分析，到不可析底極點，另外沒有實體。分析土石等有形的物質到極微，叫做極略色。分析影光等無形的物質到極微，叫做極逈色。所謂受所引，意思是由受戒所引出，就是前面所謂無表色。遍計所起色，是由幻覺所現底龜毛空華等法。定所生色，是由定力所變底色聲香等境。這些都是假法，光是八地以上菩薩底定所變，有實體。

第四心不相應行法，是依心法心所法色法底分位差別，所假立底有爲法。不是有形的物質，和物義不相應。又不是無形的精神，和心義也不相應。所以叫做心不相應行法。當中又分做得等二十四種，就是：

心不相應行法——得　命根　衆同分　異生性　無想定　滅盡定　無想報　名身　句身　文身
生　老　住　無常　流轉　定異　相應　勢速　次第　方　時　數　和合性
不和合性

這裏頭雖然有十一種和俱舍家一樣，解釋卻不盡相同。有情身中，包獲成就情非情色心等法，叫做得。先業所感第八種上連持色心不斷功能，就是第八識底種子有叫現在底色身某期間住底作用，叫做命根。六趣有情，自類相似，叫做衆同分。於諸善法，未得未證，叫做異生。就是異於聖者之生。一類外道，由出離想作意爲先，修無心定，滅諸六識心心所法，無有緣慮，叫做無想定。聖者由止息想作意爲先，修無心定，滅諸六識心心所法，及第七一分，叫做滅盡定。生無想天五百劫中，心無緣慮，叫做無想報。詮體叫做名（名詞），就是山河等詮顯自性底言語。二名以上，叫做名身。顯義叫做句，就是山高水長等詮顯差別底言語。二句以上，叫做句身。名句所依，叫做文身，就是單純的音韻。色心

諸法，本無今有，叫做生。相續變異，叫做老。相續不斷，叫做住。有已還無，叫做無常。色心諸法，念念生滅；因果不斷，叫做流轉。色心善惡因果，互造別不亂，叫做定異。因果相稱，叫做相應。色心諸法，生滅遷流，迅疾流轉，叫做勢速。前後生滅，編列有序，叫做次第。色法有四方上下等分齊，叫做方。色心諸法，有過現未來等對限分齊，叫做時。有一十百千等數量，叫做數。色心諸法，衆緣聚會，互不乖背，叫做和合。互相乖背，叫做不和合。這二十四種法，都是在色心底聯合作用上假立，沒有實體，所以只是六識所攀緣底境界。

第五無爲法，是無所造作，不受生滅底變化，湛然常住底理法。當中又分做虛空無爲等六種，就是：

無爲法——虛空無爲　擇滅無爲　非擇滅無爲　不動無爲　想受滅無爲　眞如無爲

虛空以無礙爲性，二空無我所顯底眞如，就是由空無我底觀法所顯底眞如，離一切障礙，叫做虛空無爲。用無漏慧底簡擇力，滅除煩惱，所顯底眞如；叫做擇滅無爲。一眞法界就是眞如，本來自性淸淨，不是藉智慧所顯；或者有爲諸法，緣闕不生，所顯底眞如；叫做非擇滅無爲。離第三靜慮欲時，一切苦樂受滅；就是第四靜慮以上，唯有捨受現行，不被苦樂所動，所顯底眞如；叫做不動無爲。離無所有處欲時，想受滅；就是入滅盡定，斷想受等心所，所顯底眞如；叫做想受滅無爲。最後眞如無爲，不過是二空無我所顯，與一切法非一非異，常自寂滅，無有變易底法性，并非在色心等因緣所生法之外，另外有實法。前五種無爲，都是依這個眞如無爲假立的，眞如也是假施設名。

以上五位百法裏頭，心是識自體，心所與識相應，色是前二位所變現，不相應藉前三位底差別假立，無爲是前四位斷染成淨所顯示，都不是離開識而存在的。

第三　唯智的宇宙人生觀

一　唯智的宇宙人生底展現

唯識系又依種子底性質，把他分做有漏，無漏；兩種。所謂漏，是煩惱底別名。煩惱現行，令心連注流散不絕，叫他做漏。有漏就是有煩惱，無漏是離煩惱底清淨法。像唯識的宇宙人生，是由有漏種子轉變的一般唯智的宇宙人生，是由本來依附第八識而存在底無漏種子顯現的。無漏種子，以聽聞佛菩薩底教法為增上緣，漸次開發現行，臨了把有漏八識都轉化成無漏智，去證一切法本來具有底實相眞如理；於是唯智的宇宙人生展現。就中主觀的能證智，叫他做菩提。所謂菩提，意思是覺悟。聖慧一起，翻然大悟，所以叫做覺悟。客觀的所證理，從眞如離障底方面，叫他做涅槃。所謂涅槃，意思是圓寂。其體周遍，其性湛然，所以叫做圓寂。菩提，是轉捨所知障底種子所轉得。所謂所知障，是障覆所知境，就是有漏無漏有為無為一切諸法底實性，令能緣心於所知境，迷闇不了底障礙。涅槃，是轉捨煩惱障底種子所轉得。所謂煩惱障，是煩擾惱亂有情底身心，令流轉生死底障礙。所以叫做二轉依。

二　菩提

菩提，依他底德能，分做四智。就是：

一、大圓鏡智　二、平等性智　三、妙觀察智　四、成所作智

第一大圓鏡智，是轉捨有漏第八識所得底無漏智，性相清淨，遠離有漏雜染；任持一切無漏清淨種子，變現佛果勝妙諸功德法；能現能生自受用底佛身佛土同其餘三智底影像，猶如大圓鏡，映現衆多的色像。

第二平等性智，是轉捨有漏第七識所得底無漏智，觀一切諸法同自他有情，悉皆平等，生大慈悲，隨諸有情所樂，示現種種身土。

第三妙觀察智，是轉捨有漏第六識所得底無漏智，善觀察諸法底自相共相，一切無礙，在大衆中，自在轉大法輪，斷除一切疑惑。

第四成所作智，是轉捨有漏前五識所得底無漏智，爲想利樂一切有情，普遍在十方世界，示現種種變化三業，成就本願力所應作事。

三　涅槃

涅槃，依義邊差別，分做四種。就是：

一、本來自性清淨涅槃　二、有餘依涅槃　三、無餘依涅槃　四、無住處涅槃

第一本來自性清淨涅槃，就是一切法本來具有底實相眞如理，自性清淨，具無量微妙功德，無生無滅，湛寂然；一切有情平等共有；然而無始以來，被客染所覆，不能證得。

第二有餘依涅槃，是斷煩惱障所顯底眞如。雖然已經斷盡煩惱，證得涅槃，還有酬報過去業因底依身沒有消滅，所以叫做有餘依。

第三無餘依涅槃，也是斷煩惱障所顯底眞如。斷盡煩惱，證得涅槃，依身也消滅無餘，所以叫做無餘依。

第四無住處涅槃，是斷所知障所顯底眞如。證得這個涅槃，常爲大悲般若（智慧）所輔翼。因爲大智底緣故，

不住生死。因爲大悲底緣故，不入涅槃。窮未來際，利樂有情，所以叫做無住處。

四　佛身　佛土

佛果妙覺位，諸漏永盡，具無邊大功德，甚深微妙，超過尋思言議道，所以身土體無差別，但以義分。所謂佛身，是不思議善常安樂妙用無方的淸淨法身，依義邊差別，分做三種，就是：

一、自性身　二、受用身　三、變化身

第一自性身，是一切法底實相眞如理，和本來自性淸淨涅槃相同，一切有情平等共有。

第二受用身，又分自受用和他受用兩種。自受用身，是酬報廣大的因行所感得底圓滿淸淨的色身。他受用身，是爲化登諸大菩薩示現底微妙淨功德身。

第三變化身，是爲教化下位菩薩二乘異生等，隨機類底差別所變現底化身。

自性身所居土，叫做法性土。自受用他受用二身所居，叫做自受用土他受用土。變化身所居，叫做變化土，通淨穢二土。

第四　陳那底學說

因明底起源，在佛教興起前後底所謂學派時代。到正理派成立，用所謂宗因喻合結五支作法，就是五段論法組織他。當時以後底龍樹無著世親等佛教論師，應用這個因明，就佛教底哲理，破邪顯正。雖然，一向沿襲正理派傳來底五支作法。把五支作法省略做三支作法的，是陳那。叫他做新因明。把陳那以前，叫做古因明。現在把古因明底

五支作法，和新因明底三支作法，對照像左面：

古因明
- 宗　聲無常，
- 因　所作性故。
  - 一作（依因生故，）
- 喻　譬如瓶等。
  - 一作（若有物依因生，是物無常；譬如瓦器，依因生，故無常。）
- 合　瓶有所作性，瓶是無常，聲有所作性，聲亦無常。
  - 一作（聲亦如此，）
- 結　是故得知聲無常。
  - 一作（故聲無常。）

新因明
- 宗　聲無常，
- 因　所作性故，
- 喻　譬如瓶等。
  - 一作（諸所作性，皆見無常，譬如瓶等。）

祖述陳那底新因明又註釋他的很多。就中陳那底弟子天主（商羯羅塞縛彌），著因明入正理論，解釋陳那底理門論。

其次，陳那底學說，完全繼承世親底思想，只就認識底成立，立相見、自證三分說，

第五　護法底學說

護法繼承世親底學統，祖述他，所以他底學說和世親無異。世親是大乘佛教後期底大成者，唱導北印度底佛教思想，然而也參酌中印度底佛教思想。到護法，毅然發揮純粹北印度佛教底精神，確立唯識教義。

一　本新合用說

世親入寂後，他底學派中間，生種種異說。關於種子底起因，護月等主張唯本有說，說所謂種子，是第八識底功能作用，都無始以來具有，不是由熏習新發生，熏習只能夠把這個功能作用增長。難陀等主張唯新熏說，說一切種子，都是由現行底熏習新發生底作用。所熏能熏，都無始以來存在，所以有從無始熏生底種子。種子原來是習氣底異名，習氣必須由熏習發生，像胡麻中所有香氣，香華熏習所以發生。

護法統一這兩說，立本新合用說。說種子有本有新熏兩類，這兩類，都無始有。無始以來，第八識當中法爾具有展現萬有底功能作用，這就是本有種子。而這個本有種子展現萬有底時候，從他所展現底萬有，更向第八識熏習新種子，這就是新熏種子。這兩類種子，互相協助，展現萬有。

二　四分說

其次，關於諸識認識對境底作用，就是心分（心作用底分限區域）論。安慧立自證一分說。親勝，難陀，德慧，淨月，立相見二分說。火辨，陳那等，立相見自證三分說。護法把這些異說統一，立相見自證證自證四分說。第一相分，是寫象。第二見分，是主觀底認識作用。第三自證分，是證知見分底作用。第四證自證分，是證知自證分底作用。所謂相分，就是客觀的對境，然而在唯識哲學，相分畢竟不過是心識底映現。心法生起緣慮底作用，同時心上顯現所緣境

底影像；譬如用鏡面照形底貌時候，鏡面上現出影像。就是相分，是外界的事物映現在心面底影像。就是我們識知分別外界底事物，實在并不是直接把外界底事物識知分別，就是并不是直接識別事物底本質，不過是識別事物底本質映現在心面底影像。像天地日月山水土木等森羅萬象，雖然都是第八識所變現。然而現在我們擡起頭來，看高懸在天空底月亮；所看見的，卻不是第八識所變現。而是拿第八識所變現底月亮做疏緣，在自己底眼識裏，另外變起和月亮相似底相狀就是影像來，去識知分別。這種主觀的現象，便叫做相分。

所謂見分，是能夠照見所對境就是相分底作用。恰巧像認識映現在鏡面底影像。這裏所謂見，不是用眼睛看底意思，是說心性明了，照見前境，猶如月輪，能照見物。就是心心所對於相分，從事思慮考知底作用。

所謂自證分，是證知前見分底作用。恰巧像覺知我認識像。所謂自，指見分。自證分是識自體，見分就是這個自體底外緣作用。現在自體自己證知自用，所以叫做自證分。

所謂證自證分，是更證知前自證分底作用。恰巧像確定我認識像，不誤謬。所謂自證，指自證分。從自證分，更起能緣底作用，遍照自證，叫他做證自證分。而證知這個證自證分的，是前自證分。見分和證自證分，是自證分緣內緣外底兩用。

相分譬如布，見分如尺，自證分如用尺量布，證自證分如證明量底結果正確。